CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA DE CULTURA HISPANICA

FUNDADOR
PEDRO LAIN ENTRALGO

SUBDIRECTOR
LUIS ROSALES

SECRETARIO
ENRIQUE CASAMAYOR

24

EDICIONES MUNDO HISPANICO

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



MADRID 24
NOV.-DICIEMBRE, 1951

Dirección y Secretaría literaria:
Instituto de Cultura Hispánica
Ciudad Universitaria - Madrid

Administración:
Alcalá, 95 - Madrid (España)

GRAFICAS ORBE, S. A.—PADILLA, 82, MADRID.

INDICE

1

Páginas

LAÍN ENTRALGO (Pedro): *Introducción a una historia particular* 297
GÓMEZ DE LA SERNA (Ramón): *Edgar Poe, genio de América* 319
Semblanza de don Rafael Altamira 333
ALTAMIRA CREVEA (Rafael): *Sentido de la religiosidad en Felipe II* 337
SOBRINO, S. J. (J. A.): *Geografía y pedagogía del IV Congreso de la CIEC. en Río de Janeiro* 347
ROSALES (Luis): *Diez rimas* 361
CASAMAYOR (Enrique): *Retrospectivas de Goya en la mitad de siglo.* 373
DÍEZ DE MEDINA (Fernando): *Imantata* 377

2

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

ROBLES PIQUER (Carlos): *Una visión marxista de Hispanoamérica* 385
SALINAS (Tomás): *Primer Congreso h. l. a. de Derecho Internacional.* 388
GÓMEZ TELLO (J. L.): *La Bienal Cinematográfica de Venecia* 391
LLEDÓ (E.) y ARANGUREN (J. L.): *Crónica y recuerdo de dos Conversaciones Católicas:* Avila 397
San Sebastián 399
VALENCIA GOENKEL (Hernando): *Hacia la comprensión de lo poético.* 406
VALVERDE (José M.ª): *Crónica de dos exposiciones: Munich y Florencia.* 409
WARLETA (Enrique): *Las campañas contra el analfabetismo y la educación fundamental* 414
Curso para universitarios yanquis en Madrid 416
Congreso Científico en México, D. F. 419

3

ASTERISCOS

Los sacerdotes y nosotros (423) * *Pedro Salinas y el mundo hispánico* (424) * *La muerte de la cultura europea* (425) * *Recuerdo de Arnold Schoenberg* (426) * *Las «Rencontres Internationales» de Ginebra* (427) * *Jean-Paul Sartre pierde puntos* (428) * *Arte religioso contemporáneo* (428) * *Premio Adonais de Poesía 1951: Lorenzo Gomis* 429
Indice 431

TABLA

1

INTRODUCCIÓN A UNA HISTORIA PARTICULAR, por *Pedro Laín Entralgo*.—EDGAR POE, GENIO DE AMÉRICA, por *Ramón Gómez de la Serna*.—SEMBLANZA DE DON RAFAEL ALTAMIRA.—SENTIDO DE LA RELIGIOSIDAD EN FELIPE II, por *Rafael Altamira y Crevea*.—GEOGRAFÍA Y PEDAGOGÍA DEL IV CONGRESO DE LA CIEC. EN RÍO DE JANEIRO, por *J. A. Sobrino, S. J.*—DIEZ RIMAS, por *Luis Rosales* (PRÓLOGO de *Dámaso Alonso*).—RETROSPECTIVAS DE GOYA EN LA MITAD DE SIGLO, por *Enrique Casamayor*.—IMANTATA, por *Fernando Díez de Medina*.

2

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

UNA VISIÓN MARXISTA DE HISPANOAMÉRICA, por *Carlos Robles Piquer*.—PRIMER CONGRESO H. L. A. DE DERECHO INTERNACIONAL, por *Tomás Salinas*.—LA BIENAL CINEMATOGRÁFICA DE VENECIA, por *J. L. Gómez Tello*.—CRÓNICA Y RECUERDO DE DOS CONVERSACIONES CATÓLICAS, *por E. Lledó* y *J. L. Aranguren*.—HACIA LA COMPRENSIÓN DE LO POÉTICO, por *Hernando Valencia G.*—CRÓNICA DE DOS EXPOSICIONES: MUNICH-FLORENCIA, por *José M.ª Valverde*.—LAS CAMPAÑAS CONTRA EL ANALFABETISMO, por *Enrique Warleta*.—CURSO PARA UNIVERSITARIOS YANQUIS EN MADRID.—CONGRESO CIENTÍFICO EN MÉXICO, D. F.

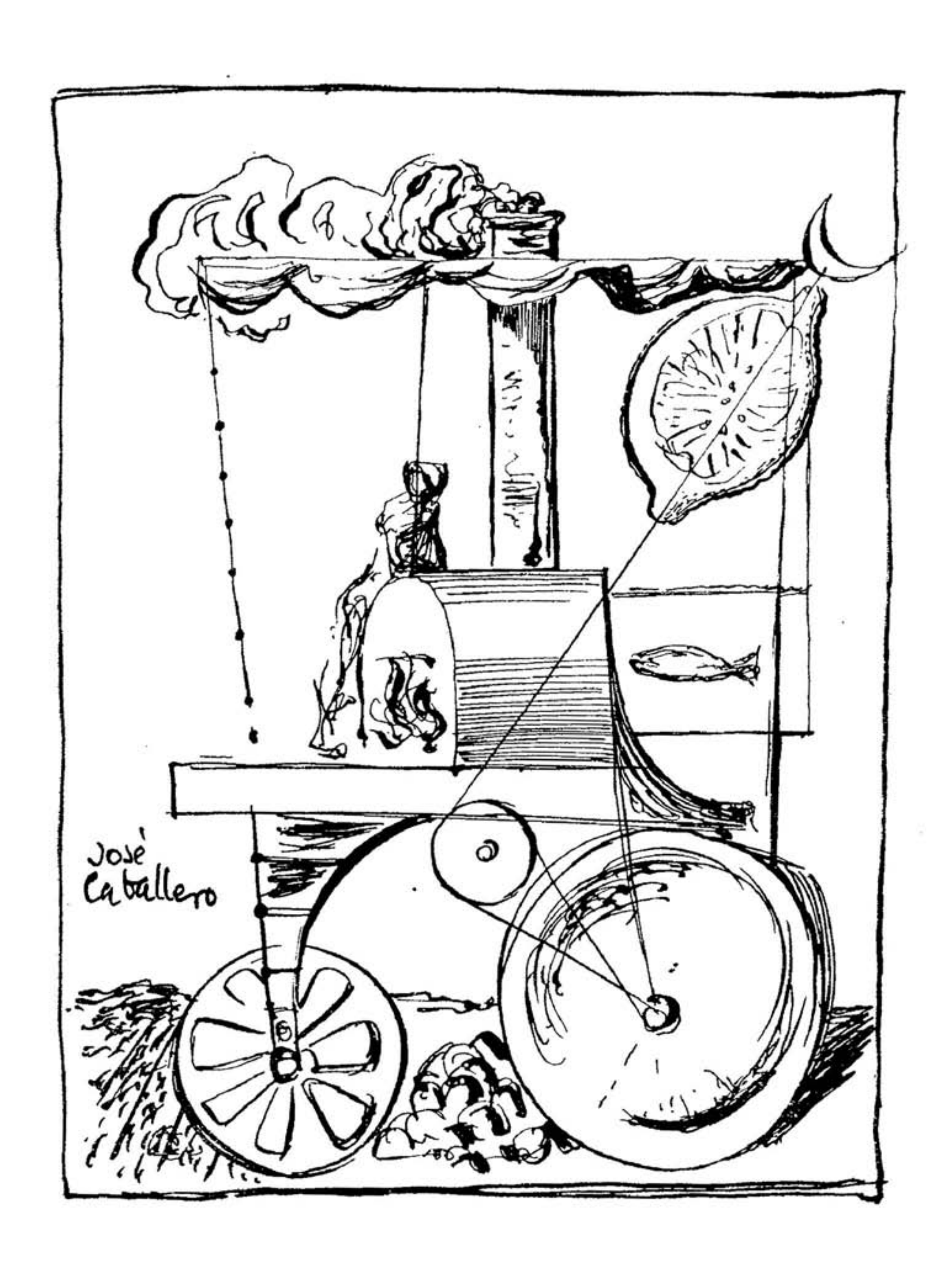
3

ASTERISCOS

1. Los sacerdotes y nosotros.—2. Pedro Salinas y el mundo hispánico.—3. La muerte de la cultura europea.—4. Recuerdo de Arnold Schoenberg.—5. Las «Rencontres Internationales» de Ginebra.—6. Jean-Paul Sartre pierde puntos.—7. Arte religioso contemporáneo.

Portada y dibujos del pintor español *José Caballero*.—En las páginas de color, «Crónica del V Curso de Problemas Contemporáneos» en Santander, por *Alfonso Candau*.

1



INTRODUCCION A UNA HISTORIA PARTICULAR

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO
RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE MADRID

Suelen llamar «historia particular» a la que no se refiere al conjunto de todos los hombres: historia de un país, de una ciudad, de una institución. ¿Por qué no llamar también así a la historia de una ciencia o de una técnica? La «historia particular» para la cual ha sido escrita esta «Introducción» es la del saber médico. Trátase de una lección elemental y escolar, muy AD USUM DELPHINI. *Quien haya dejado de ser* DELPHINUS *y no experimente curiosidad por el género de saber que esa condición humana requiere, hará bien no leyendo estas páginas.—P. L. E.*

«Una buena introducción debe ser, a la vez, la raíz cuadrada y el cuadrado de su libro.»
Fr. Schlegel: *Kritische Fragmente*, 8.

§ I. Según su actitud frente a lo que hacen, los hombres pueden ser auténticos y personales o gregarios y adocenados. Llamo «auténticos» a todos aquellos a quienes preocupa el sentido último de su acción, así para su propia persona, como para el ser del hombre, genéricamente considerado. En el atrio mismo de nuestro quehacer actual—enseñar, aprender historia de la medicina—tratemos de ser hombres auténticos, y preguntémonos autor y lector por el sentido que nuestra común tarea puede tener para el médico.

Los quehaceres del hombre fueron clasificados por Aristóteles en poéticos, prácticos y teoréticos. Aceptemos el proceder del Estagirita. Es *poético*, en el sentido griego del vocablo (de *póiesis*, «fabricación»), el quehacer en el cual la actividad humana tiene como fin una obra exterior al agente: así el oficio del médico, cuyas operaciones alcanzan su fin propio en la salud del enfermo. Cuando el fin de la actividad consiste en la actividad misma, el quehacer del hombre se

llama *práctico*. Tal es el caso de quien hace deporte por el placer de hacerlo, o el del político por vocación. La actividad práctica en sentido estricto (*práxis*) no tiene en sí misma su objeto: el deportista necesita del estadio, el político no lo es sin la ciudad. Mas no siempre acontece así. Hay una *práxis* suprema, en la cual la actividad del hombre tiene su objeto en sí misma: es el quehacer *teorético* o *contemplativo (theoría)*, en cualquiera de sus formas, matemática, física, filosófica o teológica. El hombre teorético sólo necesita de su propia mente—«Todo lo mío lo llevo conmigo», decía el sabio estoico—, y su exclusivo fin es el descubrimiento y la contemplación de la verdad.

Apliquemos esta doctrina a la historia del saber médico. ¿Cuál es el modo de la actividad en quien estudia historia de la medicina? El fin supremo del historiador es conocer y contemplar la verdad de lo que el hombre fué; su quehacer es teorético o contemplativo [1]. Pero el médico no aprende historia por ser o para ser historiador; la aprende en cuanto médico. Lo cual equivale a decir que el fin de su actividad discente puede ser doble: contemplar la verdad de lo que fué, y aplicar al quehacer propio lo que la historia de la medicina enseña. Junto a la actividad contemplativa aparece la posibilidad de otra, práctica y poética a la vez. Ahora bien: esa posibilidad, ¿llega a ser actual y efectiva? ¿Tiene para el médico algún sentido «práctico» o «poético», según la acepción aristotélica de estas palabras, el conocimiento histórico de la medicina? Tal es el problema.

§ II. Antes de intentar la resolución de nuestro problema inicial, conviene que el médico distinga con cierta precisión el significado de tres vocablos técnicos: historia, historiología e historiografía.

En sentido recto y general, *historia* es el estudio de los hombres y de las obras humanas desde el punto de vista de

[1] Quede no más que aludido el problema de la medida y el modo en que esa verdad de lo que el hombre fué puede ser humanamente conocida («teoría del conocimiento histórico»).

su esencial temporeidad. Mas como la condición tempórea de un ser sólo se hace empírica y efectiva a los ojos del hombre cuando ese ser se convierte en «pasado», *historia* es también —y con ello nos acercamos a la acepción común del término— la total realidad humana (hombres y obras del hombre) que existió y ya no existe, independientemente de si nosotros la conocemos o no[2]. Así, Paracelso, Hipócrates y los desconocidos médicos de Sumer constituyen parte de la «historia» de la medicina. Designamos con el nombre de *historia*, en tercer lugar, la ciencia del pasado, nuestro conocimiento científico de lo que el hombre fué. Por extensión de este tercer sentido suele llamarse «historia» a la investigación histórica, a la obra de incrementar nuestro saber acerca del pasado humano.

Historiología, en cambio, es la teoría de la ciencia histórica, la reflexión sistemática acerca de lo que la historia «es», no sólo en cuanto realidad pasada, mas también como conocimiento científico de esa realidad. La palabra «historiología», ampliamente usada por Letamendi, ha sido repristinada por Ortega para sustituir, con ventaja, la vieja expresión «filosofía de la historia».

La *historiografía*, en fin, es el relato del pasado, y constituye la actividad más específica del historiador. Describiendo la Roma antigua, Mommsen, historiador, hizo historiografía. Reflexionando sobre la contextura de la Historia universal y cavilando sobre la índole propia del conocimiento histórico, Hegel y Rickert fueron «historiólogos».

§ III. Atengámonos ahora al quehacer historiográfico. Aparte la fruición de contemplar la verdad de lo que fué, ¿tiene algún sentido para la existencia del historiador el conocimiento del pasado? ¿Puede tenerlo, para quien no es historiador, la lectura de un relato historiográfico? «La historia

[2] Es cierto que *Las Meninas*, un objeto «histórico», existe actualmente. Pero la «historicidad» no le viene al cuadro de sus trescientos años de existencia real, sino de haber sido creado por un hombre que ya no existe. Se objetará que también *The Cocktail Party* es «ya» objeto histórico, aun cuando su autor, T. S. Eliot, viva todavía. Es verdad. Mas también lo es que *The Cocktail Party* fué creado en virtud de una serie de actos personales y dentro de una situación de su autor que ya no existen, que son «pasado»; y de eso recibe la obra su «historicidad».

—ha escrito Zubiri—ha de tratar de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudiamos. No para perderse en turbias profundidades, sino para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados *desde dentro.*» «Un entusiasta ensayo de resurrección» ha llamado Ortega a la faena de escribir historia. El conocimiento de Vesalio—valga este ejemplo—supone, en consecuencia, el logro de dos objetivos: saber con precisión *lo que Vesalio hizo* y adivinar con la verosimilitud máxima *lo que Vesalio quiso hacer* en todo lo que hizo. Sólo así tendremos noticia cierta de *quién fué* Vesalio. Pues bien: ¿qué sentido puede tener para el médico el aprendizaje y la contemplación de «la verdad de Vesalio»? ¿Para qué se escribe y se lee un relato histórico?

El conocimiento del pasado ha sido para el hombre moderno cosas muy distintas. Creo, sin embargo, que las más importantes pueden ser ordenadas bajo tres palabras rectoras: «evasión», «información» e «incitación».

1. A veces ha sido el pasado *término de una evasión.* Cuando el presente es opresor, insatisfactorio o doloroso. algunos hombres tratan de evadirse imaginativamente hacia la parcela del pretérito que juzgan más perfecta. No otra cosa fueron el mundo helénico y los siglos medievales para una parte de los historiadores, poetas y lectores de la Europa romántica; eso fué la antigüedad grecolatina para no pocos humanistas de los siglos XV y XVI. La consigna del humanismo renacentista—*ritornare all'antico*—operó también sobre el espíritu de un gran número de médicos, y en Galeno, un Galeno nueva y más pulcramente traducido, vieron su tierra de promisión casi todos los que en el siglo XVI sentían acedía intelectual leyendo a Avicena y a los escolásticos. El pasado es ahora, en suma, objeto de nostalgia o modelo digno de copia [3].

2. El pretérito es otras veces *fuente de información:* el

[3] Hölderlin era un nostálgico de la antigua Grecia: léase su poema *El Archipiélago.* Los galénicos del siglo XVI fueron copistas de Galeno, en la medida en que lo históricamente remoto puede ser objeto de copia.

hombre vuelve sus ojos al tiempo pasado para aprender lo que en él hicieron sus mayores; y el historiador, «especialista en lo que ya no es», cumple su oficio ofreciendo a los demás los datos informativos que necesitan. Nótese que la intención del quehacer historiográfico es ahora opuesta a la evasión. El historiador nostálgico mira hacia el pasado para no vivir en su presente; el hombre menesteroso de información, en cambio, recuerda lo que fué para enriquecer con ello lo que él va a ser o ya está siendo. Intencionalmente, al menos, el presente es original.

Tres sentidos cabe distinguir en esta concepción informativa del quehacer historiográfico. Uno es «profectivo» (de *profectus*, provecho). En tal caso, el conocimiento histórico es para quien lo posee instrumento al servicio de una acción utilitaria. No importa ahora la verdad de lo que fué, sino su posible eficacia dialéctica. El opositor que cita a Aristóteles o a Virchow sin saber apenas quiénes fueron y el propagandista que maneja fragmentos del pasado para dar vigencia a la tesis que intenta propagar, utilizan el pasado con ánimo crasamente profectivo.

La información tiene otras veces un sentido «prosecutivo» o «progresivo». No se estudia el pasado para repetirlo, sino para descubrir la línea que su curso dibuja y proseguirla mediante acciones nuevas. Así interpretan los secuaces de la historiología progresista—sea dialéctico o biológico su progresismo—el sentido del quehacer historiográfico. Obsérvese cómo suelen ser manejados los datos históricos en los llamados «trabajos de investigación». El autor selecciona las noticias relativas a su problema y, mirándolas desde su particular hipótesis de trabajo, las expone de modo que su pesquisa propia venga a ser un progreso en la línea de lo que ya se conocía. El saber histórico es utilizado como «punto de partida» [4].

[4] Para la gran mayoría de los investigadores, informados casi siempre, sabiéndolo o sin saberlo, por la historiología del positivismo, el saber histórico *sólo es valioso cuando se refiere a la época en que el problema ha comenzado* a ser «científicamente» planteado (la época «positiva», según el esquema historiológico de Augusto Comte). Todo lo anterior a ese momento sería pura e inútil fábula.

Cabe, en fin, contemplar la historia con intención «pragmática». Lo que aconteció en el pretérito sirve como lección para afrontar los problemas del tiempo en que se existe. Mudarían con el tiempo las circunstancias externas de la vida humana, no la naturaleza del hombre, y por eso el evento de ayer puede ser hoy fuente de enseñanza. Así leyeron a Tucídides y a Tácito los europeos de los siglos XV al XVIII.

Mas no siempre ha sido tan ingenuo el pragmatismo historiográfico. A lo largo del siglo XX—es decir, ulteriormente a la crisis del progresismo a ultranza—parece ir cobrando vigencia cierto pragmatismo *novo sensu* en la consideración científica del pasado. Entre sus varias manifestaciones, he aquí algunas:

a) La teoría de las «visiones del mundo», de Guillermo Dilthey. Se estudia lo que el hombre fué para ordenar modos de ser, obras y acciones según el sistema de las «visiones del mundo» *(Weltanschauungen)* de que es capaz la naturaleza humana. Esos típicos modos de «ver el mundo» son tres, piensa Dilthey: el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad. El pasado enseña ahora lo que el hombre hizo y puede hacer.

b) La doctrina de los «tipos ideales», abstractos y racionales (Max Weber), o concretos y personales (Max Scheler). Para Max Weber, el pasado permite aislar racionalmente ciertos modos típicos en la operación del hombre («tipos» del poder político, de la vida económica, de la actividad intelectual y religiosa). Scheler, en cambio, extrae de la historia los modos cardinales de ser hombre en concreto: el santo, el genio, el héroe, el espíritu conductor, el artista del goce estético. Lo que el hombre ha sido sirve para conocimiento de lo que el hombre puede ser y, por tanto, de lo que es. A este modo del pragmatismo historiográfico pertenece, a su manera, la doctrina de las dos «constantes históricas» (lo clásico y lo barroco), sostenida por Eugenio d'Ors.

c) La visión del pretérito como sistema de los sucesivos modos de ser hombre: la «historia como sistema», según la

bella expresión programática de Ortega y Gasset[5]. El saber histórico sirve ahora para «dar razón» del presente y, en consecuencia, como supuesto de las acciones libres y originales que van edificando el futuro.

d) La concepción del acontecer histórico como una «creación de posibilidades» (Zubiri). El estudio del pasado nos hace ver en cada caso la serie de las posibilidades de acción que con sus operaciones originales han ido creando los hombres. «Ocuparnos de los presocráticos—escribe, por ejemplo, Zubiri—es ocuparnos de nosotros mismos, de nuestras posibilidades de filosofar.» Lo cual equivale a decir que la historia nos permite conocer dos órdenes de posibilidades de acción: las ya utilizadas (lo que el hombre ha sido) y las que, por la razón que fuese, han quedado inéditas (lo que el hombre pudo haber sido y no fué).

3. El pretérito puede ser, en fin, *objeto de incitación.* El conocimiento del pasado es capaz de incitar de algún modo la acción presente. A veces por lo que en el pasado se hizo: incitación «emulativa» o «adversativa». Cuenta Bernal Díaz del Castillo que cuando Hernán Cortés quería levantar el ánimo de sus hombres les decía «muchas comparaciones de hechos heroicos de los romanos». Sabida es, por otro lado, la frase de Psichari: «Vayamos contra nuestros padres en nombre de nuestros abuelos.» Lo que fué es allí motivo de emulación; aquí, estímulo de adversación. Mas no sólo puede incitar el pasado por lo que en él se hizo; también por lo que en él no se hizo pudiendo haberse hecho: es la incitación «completiva». Recuérdese lo dicho acerca de las posibilidades que los hombres de antaño tuvieron ante sí y no supieron, no quisieron o no pudieron utilizar.

El pasado ha sido para el hombre término de evasión, fuente de información u objeto de incitación. ¿Cabe una actitud integradora de todo lo válido en esos varios modos de

---

[5] El vigoroso y penetrante método historiográfico que ha utilizado Martin Heidegger en la Introducción a *Sein und Zeit* («destrucción de la historia», le llama) supone esa visión de la historia como sistema.

considerar el pretérito? ¿Es posible aplicarla, si existe, a la historia de la medicina?

§ IV. A diferencia del resto de los animales, el hombre no puede existir si no es resolviendo problemas. Nuestra existencia terrenal es, hasta en los casos más favorables, una constante dificultad: en ello consisten nuestro honor y nuestra pesadumbre. Quiere esto decir que esa fundamental aporía de la existencia humana—la de existir—puede ser resuelta de modos muy diversos; y, por otra parte, que ninguna de las soluciones logradas llega a ser plenamente satisfactoria: de ahí que la vida humana vaya cambiando en el transcurso del tiempo. Pues bien: *llamamos historia a la sucesión de las respuestas del hombre a su problema fundamental: el de existir humanamente.*

Pero en el inmenso conjunto de tales respuestas al constante problema—lo son, como he dicho, todos los actos personales de cada hombre—cabe distinguir su modo cualitativo y su sucesión. La difícil tarea de existir se le diversifica al hombre en una larga serie de quehaceres parciales, cualitativamente distintos entre sí: quehaceres religiosos, teoréticos, económicos, estéticos, sociales y políticos, de dominio, lúdicos. De ahí que en la magna unidad de la Historia universal quepa y aun convenga distinguir las historias particulares de todos los problemas en que se expande la resolución del que para todos los hombres es primario y radical: el de existir humanamente. La Historia universal no constituye, sin embargo, la suma de esas varias historias particulares, sino la totalidad en que se integran y la unidad de que dimanan.

Las respuestas del hombre son, además, sucesivas, en doble sentido: se suceden en la unidad de cada existencia individual y en el curso de la existencia terrena del género humano. Ambos modos de la sucesión, el individual (biografía) y el genérico (historia), comportan mudanza: ningún hombre resuelve con absoluta identidad un mismo problema si se le presenta varias veces en su vida; ninguno resuelve sus problemas como los demás hombres. De ahí la radical discon-

tinuidad del curso de la historia: *historia non fit nisi per saltus*. Por saltos mínimos, se entiende.

Pero esta incesante y discontinua mudanza histórica de las acciones humanas no es uniforme. Hay lapsos temporales y ámbitos geográficos dentro de los cuales es muy leve la diferencia entre los varios modos de resolver individualmente un mismo menester. El lenguaje, por ejemplo, es la principal respuesta humana al íntimo problema de expresar y comunicar la experiencia personal. Cada hombre lo resuelve a su modo: entre la solución de un griego antiguo y la de un inglés del siglo XIX, la diferencia es bien notoria. Esa diferencia se hace mínima, empero, si los autores de la respuesta son dos atenienses del siglo de Pericles: pese a las necesarias diferencias individuales, el parecido entre sus modos de hablar era enorme.

Este sencillo preámbulo nos basta para establecer algunos conceptos historiológicos fundamentales. El primero, la *situación*. Llamaremos aquí «situación», con Zubiri, al modo como el hombre se halla instalado respecto a su operación personal y a su experiencia propia; y por extensión, pasando de la ontología y la biografía a la historiografía, a cada una de las zonas históricas—esto es, cronológicas y geográficas—en que se hace especialmente notorio el parecido de los hombres en cuanto a su manera de vivir y resolver los problemas de la existencia humana. El «Renacimiento italiano» es, en este sentido, una situación histórica; el «Romanticismo francés», otra.

Teniendo en cuenta lo ya dicho, no es difícil advertir que la «situación» está constituída por el conjunto de posibilidades de que en cada instante dispone el hombre para resolver su problema fundamental: el de existir humanamente. Cada situación histórica brinda a los que en ella existen un repertorio de posibilidades e imposibilidades—y, por supuesto, de facilidades y dificultades—para la ocasional resolución de las cuestiones que les plantea su condición humana. Dos ejemplos: en la segunda mitad del siglo XIX, la situación de Europa

«daba facilidades» para ser naturalista, historiador, dramaturgo, industrial o comerciante, y no las daba para ser teólogo original o metafísico genuino; en la España de 1880 era mucho más fácil ser político o escritor que histólogo, y de ahí una parte del mérito de Cajal.

Así entendida, cada situación, sea individual o historiográfica, tiene un límite, un perímetro que circunscribe el dominio de la experiencia del hombre o los hombres en ella instalados: su *horizonte*. La línea más extrema del «horizonte» se halla trazada entre dos campos: el conjunto de las posibilidades de existencia y acción que ofrece la situación histórica y el ámbito inmenso de lo que en ella es imposible. Por ejemplo, en la situación de Paracelso era posible usar el mercurio e imposible usar o inventar el salvarsán para el tratamiento de la sífilis. No es eso todo. La posibilidad puede ser fácil o difícil; y así, junto a la línea entre lo posible y lo imposible hay, hacia dentro de la situación, la franja de la dificultad y el área central de la facilidad. A Paracelso no le era imposible inventar la auscultación mediata; pero su situación histórica y su personal instalación en ella hacíanle muy difícil la ocurrencia de arrollar un papel y escuchar los sonidos del pecho. Para Laënnec, en cambio, esa invención fué empresa relativamente fácil.

El horizonte de cada situación se constituye, dice Zubiri, en virtud de aquello que da principio y apoyo a la situación misma: su *fundamento*. Creo que ese «fundamento» se halla siempre integrado por los elementos principales: las «creencias» y las «intuiciones primarias de la realidad». Con Ortega, llamo «creencias» a todo aquello «en que se está»; es decir, a lo que cada uno siente o piensa—más o menos consciente y articuladamente—que da último apoyo a su existencia personal. Pero las creencias no agotan el fundamento de una situación histórica. Instalado en ellas, el hombre se enfrenta con la realidad según ciertos modos radicales de aprehenderla; y por la vía que determina el resultado de tales «intuiciones primarias» elabora ulteriormente su vida entera. Por ejem-

plo, la existencia de un progreso indefinido fué una de las creencias históricas vigentes en el siglo XIX; casi todos los hombres de entonces vivían instalados en ella. Pero a ese fundamento de la existencia humana puede pertenecer tanto una intuición más «sensorial» como una intuición más «racional» de la realidad. En el primer caso, el hombre edifica su vida hacia el futuro según lo que sus sentidos le ofrecen; en el segundo, según lo que sus ideas le dicen. El progresismo empirista de los ingleses y el progresismo idealista de los alemanes del siglo XIX son expresión concreta del resultado a que han llegado, operando sobre una misma creencia histórica, dos distintas intuiciones básicas de la realidad [6].

El horizonte de cada situación circunscribe la experiencia humana edificada sobre el fundamento en que ella se apoya y de que ella emerge. Pues bien: llamaremos *contenido* de una situación histórica a toda esa varia experiencia humana que la compone, a toda la multiforme vida real y efectiva que dentro de ella hicieron los hombres. El concepto matemático de infinitésimo, que pertenece, desde Leibniz y Newton, al contenido de la situación histórica de los hombres europeos y europeizados, se hallaba fuera del horizonte del griego antiguo. La creyente visión de la realidad como *creatio ex nihilo* de un Dios personal es el fundamento de la compleja situación histórica que llamamos «Edad Media cristiana» y el principio que determina el horizonte intelectual del hombre del Medioevo. Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente.

El término «situación» es, pues, analógico: se aplica a la vez a la particular instalación de cada hombre respecto a su propia experiencia (conceptos ontológico y biográfico de la situación) y a la de muchos hombres cuando por el modo de sus respuestas se parecen suficientemente entre sí (concepto historiográfico). Adviértese con facilidad que este paso del orden individual al historiográfico no puede ser cumplido sin

[6] Hablo aquí de las creencias «históricas». Muchos hombres—no sólo los cristianos—admiten la validez de creencias rigurosamente «sobrehistóricas», aunque por necesidad haya de ser histórico el modo de su expresión en la vida humana.

que la significación del término «situación» se haga compleja y borrosa. Por esencia, toda situación histórica es, hacia afuera, indefinida, y heterogénea hacia adentro. Consideremos una, aparentemente bien definida: el Renacimiento italiano. ¿Cuándo empieza el Renacimiento italiano? ¿Cuándo acaba? ¿Cuáles son sus confines geográficos? No hay duda: el contorno de esa situación—y el de todas—es necesariamente indefinido. Pensemos ahora en la interna contextura del Renacimiento italiano. Hay en ella respuestas objetivas a problemas religiosos, estéticos, intelectuales, económicos, políticos. Aun suponiendo que hayamos logrado atribuir un preciso fundamento a la situación histórica así llamada, ¿serán unívoca y homogéneamente referibles a ese fundamento todas las obras que los italianos crearon durante la segunda mitad del siglo XV? ¿No podrá ocurrir que hallemos una de esas obras demasiado «medieval» para llamarla «renacentista»? ¿Y no acontecerá, por otra parte, que durante un mismo lapso temporal sea «ya» renacentista, por ejemplo, el sentimiento estético de la naturaleza y «todavía» medieval la visión científica y especulativa de los seres naturales? Indudablemente, la estructura de toda situación historiográfica es, por necesidad, heterogénea, además de ser indefinida.

Pese a estas reservas, la noción de «situación historiográfica» resulta ineludible si se quiere poner orden descriptivo en la inmensa complejidad de la Historia universal. No es ése, sin embargo, el único recurso intelectual para describir ordenadamente el acontecer histórico. He aquí el conjunto de los que yo estimo principales:

1. El *contenido* de la respuesta del hombre; o, si se quiere, la índole del quehacer cumplido. Seis son, creo, los contenidos cardinales del quehacer humano: la religión, el saber (filosofía, ciencia), el arte, el dominio técnico de la realidad, el ejercicio de la convivencia (vida política y social, economía, vida sexual) y el juego. El quehacer médico es a la vez científico, técnico y social.

2. La *peculiaridad nacional,* en cuya virtud los hombres

se diversifican en «pueblos» o «naciones». Trátase de modos de vivir—«vividuras», según el expresivo neologismo de A. Castro—creadores de posibilidades de existencia susceptibles de copia, o modificadores de las ya inventadas, cuando desde ellos se las imita o asume. El modo «italiano» de vivir contribuyó en buena parte a la génesis de la situación histórica llamada «Renacimiento»; y la peculiaridad «inglesa» de existir europeamente modificó alguno de los hábitos renacentistas inventados en Italia, para hacer de ellos un «Renacimiento inglés».

3. La *situación histórica* general en que la acción humana es cumplida: siglo de Pericles, Renacimiento, Ilustración, Romanticismo. Cada «situación» lo es de un determinado «mundo histórico» (mundo helénico, mundo medieval de Occidente, mundo islámico, mundo moderno) y tiene, como el mundo a que pertenece, un «fundamento», un «horizonte» y un «contenido». A veces es posible y cómodo ordenar el curso histórico de una situación por «generaciones» más o menos regularmente delimitables entre sí, en cuanto a su cronología; otras, en cambio, será necesario considerar la situación como un sucesivo conjunto de «biografías» o de «acciones creadoras».

4. La *condición social* del hombre o los hombres autores de la obra histórica estudiada. La «clase» (aristocracia, burguesía, proletariado), el «ámbito de agrupación» (ciudad, aldea) y la «institución social» (Universidad, Ejército, vida franca) a que pertenece un individuo, codeterminan eficazmente el modo de su operación histórica.

5. La *creencia religiosa* profesada. No fueron de igual modo «románticos», por ejemplo, el católico, el protestante, el deísta y el panteísta, ni de igual modo «helénicos» el considerador euhemerista de la religión griega y el ingenuo adepto a los misterios de Eleusis.

6. El *tipo biológico* del hombre que responde al problema. La raza y el sexo influyen visiblemente sobre la figura de las acciones históricas; y después de los trabajos de

Kretschmer no puede negarse la importancia del temperamento y el biotipo en la cualificación de las obras humanas.

7. El *estado vital* del hombre en el momento de ejecutar las acciones o realizar las obras que le convierten en agonista del acontecer histórico. La edad, la salud, la enfermedad y el estado sentimental de quienes dieron existencia a cada parcela de la historia deben ser tenidos en cuenta por el historiador que aspire a comprenderla.

8. La peculiar *genialidad personal* del creador de la obra histórica. A través de ella echa la historia sus raíces en la libre intimidad de cada una de las personas que han existido. Poco importa que esa condición genial sea ingente o mínima, esplendente de originalidad o velada por la epigonía. Grande o minúscula, egregia o gregaria, sin ella no habría historia humana.

Resumamos lo expuesto mediante un solo ejemplo. Vesalio, un hombre de genialidad visual, manual, emulativa y escasamente creadora; germánico de raza, pícnico de figura, joven de edad y belga de nacimiento; renacentista al modo italiano por educación y gusto; universitario y áulico en cuanto a su condición social; católico de religión; médico por oficio; y anatomista, en fin, por vocación incontenible, quiso hacer e hizo en los decenios cuarto y quinto del siglo XVI la anatomía correspondiente a todos esos motivos y presupuestos. Viceversa: Vesalio, detrás de o junto a Leonardo, Mantegna, Bramante, Botticelli, Pico della Mirandola, Telesio y tantos más, semejantes a ellos, colabora con sus obras personales en la empresa de crear y sostener la situación histórica que llamamos «Renacimiento italiano».

§ V. Vengamos ahora a nuestro tema particular, la historia de la medicina. La medicina constituye la solución dada por el hombre a uno de sus constantes problemas: el de ayudar técnicamente a la curación del semejante enfermo. Llamémosle, para abreviar, el «problema médico» de la humanidad. Pues bien: *entendemos por historia de la medicina la sucesión de las varias acciones intelectuales y técnicas inventadas*

por los hombres para ir resolviendo su problema médico. Mostrar idóneamente tal sucesión es la tarea del historiador de la medicina. Para cumplirla debe ordenar las innumerables respuestas individuales en «unidades descriptivas» más o menos precisamente definidas: Escuela de Salerno, Anatomía del Renacimiento, Primera Escuela Vienesa; las cuales, en virtud de la esencial conexión que existe entre todas las actividades del hombre, corresponden con exactitud mayor o menor a las diversas «situaciones históricas» del universal acontecer: siglo de Pericles, Alta Edad Media, Renacimiento italiano e Ilustración austríaca, en el caso de las «unidades descriptivas» ahora mencionadas.

Retengamos lo esencial. Cada una de las «unidades descriptivas» con que el historiador ordena la historia universal de la medicina constituye un modo típico de resolver el problema de la ayuda técnica al enfermo; o, si se quiere, un peculiar punto de vista para encarar teorética y técnicamente tal resolución. Y como el problema médico es sustancialmente el mismo desde la Prehistoria hasta hoy, la historia de la medicina puede ser considerada como una constante y sucesiva progresión en torno a la tarea de ayudar a la curación del hombre enfermo; progresión en la cual es posible distinguir varias situaciones típicas, definidas a la vez por el punto de vista en que el médico se sitúa y por las acciones intelectuales y técnicas que el médico ejecuta para resolver el constante menester.

Dos cuestiones aparecen ahora ante nuestros ojos: una concerniente a la verdadera realidad de las diversas «unidades descriptivas»; tocante la otra a la relación de cada una con las restantes.

Lo anteriormente expuesto permite advertir que las unidades descriptivas son a la vez reales y convencionales. Reales, porque real es el parecido entre las respuestas individuales y singulares que las constituyen. Convencionales, porque su contorno es necesariamente indefinido. Vesalio y Falopio se parecen realmente entre sí: los dos son anatomistas del Re-

nacimiento. Pero los límites históricos de la unidad descriptiva que llamamos «Anatomía del Renacimiento», ¿no son, en rigor, un tanto arbitrarios? ¿Dónde y cuándo empieza, dónde y cuándo acaba la «Anatomía del Renacimiento»? Esto no obstante, tal unidad descriptiva es historiográficamente ineludible. Ante ella, el historiador de la medicina describirá el fundamento de su peculiar entidad, tratará de mostrar las conexiones que la enlazan con la situación histórica a que pertenece—el Renacimiento italiano—y hará patente cómo se relaciona con las «unidades descriptivas» históricamente contiguas.

La relación de cada unidad descriptiva con las inmediatas a ella puede revestir formas muy diversas. Sigamos con el ejemplo de la Anatomía del Renacimiento. Hállase entre la anatomía funcional y simbólica de la Edad Media (Mondino de Luzzi, Bertuccio) y la anatomía dinámica del Barroco (Harvey, Stensen). ¿Cómo se relacionan entre sí esas tres situaciones del saber anatómico? ¿Cuál es el sentido de la serie que forman?

Es sabida la respuesta del progresismo. Mientras no se rompa la continuidad del curso histórico—afirma la historiología progresista—toda situación es cualitativamente superior a cuantas la precedieron y lleva dentro de sí, asumido en superior unidad, todo lo valioso que en la estructura de aquélla hubiera. La historia tendría «por naturaleza» un sentido perfectivo. Pero, pese al optimismo progresista, el hombre es en todo momento capaz de error, de olvido y de mutación súbita e insospechable. De ahí que la diferencia entre cada unidad descriptiva y las inmediatamente contiguas pueda adoptar, según los dos más importantes puntos de vista—el formal y el axiológico o estimativo—, los siguientes modos:

a) Desde el punto de vista formal, cada unidad descriptiva puede ser: 1.° El resultado de proseguir la actitud espiritual subyacente a otra unidad anterior. La *Neue Wiener Schule*, con Skoda y Rokitansky a su cabeza, prosigue, por ejemplo, la actitud nosológica de la medicina sensualista fran-

cesa (Corvisart, Bayle, Laënnec). 2.° La consecuencia de oponerse a ella: una parte de la obra de Virchow resulta de su actitud adversativa frente a Rokitansky. 3.° La expresión de un cambio cualitativo y súbito en la situación frente al problema de que se trata: así, verbigracia, la biología de Driesch, neovitalista, respecto a la biología mecanicista de su maestro Haeckel.

Esos tres modos de la continuidad histórica no son, en último extremo, sino expresiones particulares de los cuatro tipos formales a que puede reducirse la ingente variedad de aspectos ofrecida por el curso real de la historia: la *crisis*, la *continuidad progresiva*, la *continuidad regresiva* y la *mutación súbita*. La transición histórica es llamada «crisis» cuando el cambio es la consecuencia de un quebrantamiento de las creencias sustentadoras de una situación o, *a fortiori*, de un mundo histórico (Ortega); así, el tránsito de la Edad Media al Renacimiento. Hay «continuidad progresiva» cuando, sin salir de la misma creencia histórica, van logrando los hombres incrementar el número o la calidad de las posibilidades inmediatas que ella les ofrece para la resolución de un determinado problema vital; y «continuidad regresiva» cuando disminuye ese número o esa calidad. Platón y Aristóteles continúan progresivamente la obra de Parménides y Heráclito; la medicina dogmática griega es una continuación regresiva del hipocratismo. Podemos, en fin, llamar «mutación súbita» al acto de pasar de modo no crítico desde una creencia histórica a otra. En el curso de la existencia individual solemos designar a ese proceso con el nombre de «conversión». Pues bien: algunos cambios históricos no son sino la consecuencia de una serie más o menos extensa y prolongada de tales «conversiones». Piénsese, por ejemplo, en la rápida propagación del islamismo durante el siglo VIII.

b) Desde el punto de vista de su valor, las unidades descriptivas pueden constituir relativamente a las que de modo inmediato las preceden: 1.° Un progreso positivo; esto es, una novedad en cuya virtud sea mejor resuelto el problema de

que se trata. El hallazgo del estetoscopio hizo progresar objetivamente el diagnóstico físico de las enfermedades del tórax; la invención del salvarsán mejoró el tratamiento de la sífilis. 2.° Un descarrío; es decir, una novedad errónea o nociva en orden a la recta solución del problema. Respecto a la medicina de Laënnec, la medicina de Broussais fué—a reserva de señalar sus tenues matices favorables—un evidente descarrío. 3.° Un angostamiento, por olvido o preterición de algo que antes se supo. La medicina posthipocrática olvidó, valga este ejemplo, los conatos de auscultación del tórax contenidos en el escrito *de morbis*.

En resumen: en cada una de las situaciones históricas el médico cultiva, ampliándolas, las posibilidades de acción que le brinda la situación histórica anterior; o crea otras nuevas; o malogra alguna de las que le ofreció su pasado inmediato; o reconquista, en fin, alguna de las que parecían perdidas.

Así entendida, ¿qué sentido puede tener la historia de la medicina respecto al estudio de la medicina misma? ¿Puede ser formativo para el médico el conocimiento histórico de su saber?

§ VI. Dos son, a mi juicio, los términos de la respuesta, y conviene examinarlos por separado:

1.° La historia de la medicina nos muestra la razón histórica de aquello que como médicos sabemos. La actualidad de nuestro saber científico se halla integrada por la perduración de ciertos saberes pretéritos—más o menos modificados respecto a lo que fueron en su estado originario—y por la novedad de los conseguidos durante el lapso que con cierta vaguedad llamamos «nuestro tiempo». Pues bien: la historia de la medicina nos ilustra:

a) Acerca de la significación histórica que por el hecho de haber sido logrados en tal época, en tal lugar y por tal persona tienen los saberes pretéritos permanentes en el nuestro. El médico actual ausculta casi igual que Laënnec, inventor de la auscultación mediata. ¿Tiene algún sentido para el médico la historia de la auscultación? Evidentemente, no le en-

seña a auscultar, pero le hace ver cómo en un mundo intelectual configurado por el sensualismo condillaquiano pudo ser inventada la auscultación y elaborada la primera experiencia que con ella se adquirió; y, por tanto, le plantea *in modo obliquo* el problema de cómo la práctica y la teoría de ese método exploratorio perduran en nuestro mundo, tan distinto espiritualmente del que presidió la invención del estetoscopio.

b) Acerca de la significación histórica que poseen los saberes adquiridos en «nuestro tiempo» y las elaboraciones actuales de los saberes pretéritos cuya vigencia perdura. Hoy, por ejemplo, se practica y estudia la que llaman «medicina psicosomática». Lo que técnicamente sea ese modo de entender la medicina se aprenderá leyendo cuanto acerca de él se escribe y viendo cómo se le ejercita. Pero nuestra intelección de la «medicina psicosomática» será mucho más acabada, sutil y fecunda si logramos una idea certera de lo que tal medicina «significa» por el hecho de pertenecer a la actual situación histórica.

c) Acerca de las vicisitudes que con el transcurso del tiempo ha ido sufriendo la realidad por nosotros estudiada. No me refiero ahora a nuestro ocasional saber—técnico o teorético—sobre la realidad, sino a la realidad misma. En efecto, las enfermedades no han sido siempre las mismas: unas han aparecido por vez primera en un momento histórico determinado; otras han dejado de existir; otras, en fin, muestran un aspecto clínico históricamente variable. Es, por tanto, indudable que el conocimiento del origen histórico de una enfermedad y la noticia de sus mudanzas ayudarán a entenderla más acabadamente.

2.° Propongámonos ahora el caso del médico que, además de aspirar a «dar razón» de la medicina que sabe, pretende perfeccionar eso que sabe mediante una investigación personal. ¿Qué significación puede tener la historia de la medicina para quien así entiende su condición de médico?

¿Sólo, acaso, la de auxiliarle a mejor comprender los saberes de su tiempo?

Una formación histórica suficiente y adecuada puede ayudar al médico en la tarea de crear o descubrir saberes inéditos: *la historia de la medicina contribuye tanto a dar razón de lo que se sabe como a conquistar algo de lo que no se sabe.* De varios modos puede hacerlo:

a) Incrementando nuestro saber con noticias que antes de existir nosotros habían sido olvidadas. Ibn-an-Nafis descubrió la circulación menor en el siglo XIII. Si alguien hubiese emprendido en el siglo XV una lectura minuciosa de los manuscritos árabes de El Cairo, su curiosidad le habría puesto en camino de «redescubrir» una noción biológica de primer orden. Confesemos, no obstante, que en nuestro tiempo son poco probables los hallazgos de esta índole.

b) Incitando nuestra investigación con la noticia de algo que en otro tiempo se supo, aunque fuese de modo torcido o defectuoso. Bayle, que fué el primero en practicar la auscultación inmediata, según el testimonio de Laënnec, debió de ser inducido a ello leyendo lo que en el escrito hipocrático *de morbis* se dice sobre el diagnóstico diferencial entre el hidrotórax y los derrames pleurales purulentos.

c) Mostrando modos de la realidad, inexistentes ya, que fueron más o menos semejantes al que se trata de conocer. Es evidente, por ejemplo, que las noticias históricas acerca de las epidemias de «sudor inglés» durante los siglos XV y XVI no pueden ser indiferentes al epidemiólogo actual deseoso de saber y de originalidad.

d) Poniendo ante los ojos del investigador el sistema de las actitudes ensayadas frente al tema a que consagra su esfuerzo. La mente de un patólogo capaz de originalidad se enriquecerá conociendo el pensamiento de los grandes creadores de la patología: Hipócrates, Galeno, Paracelso, Sydenham, Boerhaave, Virchow. La inteligencia del fisiólogo ganará anchura y profundidad penetrando en el mundo intelectual de Aristóteles y Galeno, Paracelso y Van Helmont, Harvey y

Haller, Johannes Müller y Claudio Bernard. Verdad es—y cárguese el tanto de culpa sobre los historiadores de la medicina—que tales exposiciones faltan en la inmensa mayoría de los casos.

Podemos, pues, concluir que la historia de la medicina es capaz de contribuir a la formación del médico por cuatro razones principales: le enseña las múltiples posibilidades inventadas para conocer científicamente al hombre enfermo y ayudarle a su curación; le permite descubrir las limitaciones del pretérito, bien por lo que en él no se hizo, bien por la deficiencia de sus médicos en el uso de los recursos diagnósticos y terapéuticos que por tradición habían recibido; le hace poseer la razón histórica de todo lo que el horizonte de su propia experiencia contiene; le incita, en fin, a mejorar y enriquecer el acervo de las posibilidades que ofrece la situación en que él mismo ha sido formado y existe.

Pedro Laín Entralgo
Rector de la Universidad de Madrid
Lista, 11
MADRID



EDGAR POE, GENIO DE AMERICA

SU FIGURA Y SU ESPIRITU

POR

RAMON GOMEZ DE LA SERNA

YA comienzan en él las anchas cabezas norteamericanas.

Frente de Atlante que tiene que encararse con la gran responsabilidad de un mundo nuevo.

Era un blanco superal, pues—por más que pasase algún negroide por el horizonte—era de esa raza, más pálida que las demás razas, que es la americana.

Con sombrero de copa—chimenea de sus pensamientos—y su corbata de tres vueltas, que le hacía aparecer anginoso, era el poeta de las valijas vacías.

Poe es un caso especial, una entelequia con un valor latente superior a su obra, por lo cual es, más importante que lo que hizo, el paso adelante que dió en el tiempo, para bien de todos, para luz de todos.

De tal manera es importante, que parece que todos lo imitan, pero no es eso precisamente, sino que sus almas van con ensañamiento anglosajón por corredores, escaleras, pueblos y paisajes nuevos del nuevo mundo inmenso y repercutiente.

Aun los humanos sufren parecidas tragedias, pues ya suponía él que hasta dentro de seis mil años el hombre no será feliz.

Era un insobornable, era su sueño y él.

Perteneció a unas generaciones que aparecían en esa plena materialidad que es como no vivir, pues sólo se vive gracias al contraste de lo material con lo espiritual. El y algunos otros solitarios proclamaban la poesía; pero aun no había esos mecénicos millonarios que han elevado la vida norteamericana.

Inútil que le discutan, porque no ha habido un creador con su alta dignidad literaria ni tan ungido por el martirio, y las máquinas de imprenta del presente y del porvenir estarán tirando siempre pliegos de sus nuevas ediciones,

como un latir de su levantarse desenterrando, «mientras espera que el pájaro de la resurrección se pose pesadamente en su hombro».

El no quiso dar un sentido burdo a la vida, y, siendo el atisbador de lo inédito, levantó un pedazo del velo que cubría lo velado.

No le quieren como a Whitman, porque él no alaba los andenes llenos de trenes de carga, ni las manivelas, ni los hierros de los puentes, ni la multitud que pasa, ni los cocheros, sino lo que tiene argumento elevador.

Son dos seres opuestos: el uno, el turiferario de las botaduras y la fuerza saludable de las pandillas de obreros, y el otro, visionario independiente de los superiores destinos.

El uno, orador gregario; el otro, el hombre que habla solo.

Walt Whitman estuvo olvidado o casi olvidado medio siglo, pero ahora se le resucita para congregar el gusto multitudinario y el error de los poetas.

Whitman tiene una biografía de todos en uno y Poe una biografía de uno entre todos.

Whitman es el jefe de orfeón y Poe canta solo en la noche que escucha en su profunda soledad, reunidas la vida y la muerte alrededor del hombre solitario, que es un error creer que es un simple hombre, cuando es un inmenso hombre.

Hace más por el consuelo de la Humanidad el artista que organiza el miedo y el lirismo del hombre y su problema desesperado de ser el único encargado de su vida y su muerte, que el que acude al corro de los hombres que cantan para adormecer sensual y vanamente su terror vital.

El uno aplaca lo que sucede y el otro aun no ha podido aplacar lo que sigue sucediendo.

Poe, cuando ataca al empresario de diarios Bob, ataca una aberración que ahora es cuando tiene mayor realidad, pues aun existe Thingum Bob, el analfabeto, lleno de vanidad por haber publicado su Oda al Aceite de Bob, cuyos valores son tan grandes como breves sus versos:

Para cantar bien el Aceite de Bob,
necesaria sería la paciencia de Job.

La gran lección perfeccionadora está en Edgar Poe, y honrará siempre a su patria.

El hombre de elevadas y señeras concepciones desinteresadas se remontará sobre el rapsoda del Metropolitano y los tranvías con el completo echado.

Barba blanca de vagabundo hedonista—falso capitán del ejército de salvación (?)—, Whitman vuelve a encumbrarse a un San Francisco profano, halagador de los sonrosados pioneros de la noche del sábado.

El abuelete—desposeído del poematismo homérico—se ha quedado con la multitud, pues es inofensivo pregonador de la feria, solazador bonancible y, en medio de todo, venerable presididor del banquete después de la subasta.

Poe no tenía que ver con nada de eso, ni se mezclaba al solaz después del mitin o la fiesta con carta blanca del patrón generoso.

Ante Poe se ve la calle y su tenebrosidad alegre o triste, y ante Whitman se ve el valle de la romería, los alrededores del puente de las equis plagadas.

Ante esta vuelta del porvenir—que otro porvenir más lejano volverá a corre-

gir—, Poe, con su fama limpia—pues el alcohol disuelve hasta la nicotina—, debe sentir cierta tristeza, pues su alma es incapaz de envidia.

Pero lo que no sabe la muñición es que hay valores absolutamente universales de invisible calidad y material—para que no puedan ser amañadas—, y se sabe que Poe y Whitman son dos metales absolutamente diferentes.

El autor del «Canto a mí mismo», que ahora quieren hacer bandera de su pululación los pululantes modernos, era y es el gusto por lo material, la sensualidad por lo abundante, por las fruterías y las ferreterías, por lo que venía a borrar con su exuberancia almacenada y edificada lo que primero fué desértico, tentativa, bungalow, *jardín pequeño, diseño de la futura ciudad que encubriría con su grandeza el vagido de América, el comenzar a vivir del hijo de muchos siglos en paraje casi sin siglos.*

Whitman ingenuizó lo universal; Poe, lo complejizó.

El uno fué poeta charanga, mendigo reborondo, y Poe tuvo el desprendimiento del escritor en fluorescencia, del artista iniciador superior al inventariador. El primero se contentó con el pic-nic, y pudo decir lo que nunca hubiese dicho Poe, que «una vaca paciendo con la cabeza inclinada supera en belleza a todas las estatuas».

Amado Nervo acertó cuando, en el «Arquero divino», dijo:

Whitman: enumeraciones;
Glosolalia infantil;
Megalomanía.
Ojos de niño sorprendidos.
(Circulación superficial de la sangre, hija de la parálisis latente, y que da el contentamiento de sí mismo.)
¡Vete, viejo vanidoso, pavo de Manhattan!
Prefiero el misterio enorme y sutil que se estremece en las páginas de Poe.

Pero esa competencia de Whitman con Poe va muerta, porque Poe es el genio que hace más novelesco al mundo de lo consabido.

Ser Whitman es fácil; ser Poe, difícil.

REVISTAS SALVADORAS

Las revistas le salvaron de la inanición absoluta—las revistas, que nos salvan siempre también a nosotros, corregidas y aumentadas—, y Poe camina hacia ellas con sus manuscritos, y se dedica a su confección, preparación, relleno de sueltos y exotismos.

Matronas opulentas—las revistas—, tienen la caridad de dar lactancia de urgencia a los pobres hambrientos, unas gotas salvadoras de sus opulentos pechos.

Esa cosa global—que yo llamo las revistas—, y que, formada por el azar, el azar las deshace, hace que el escritor no se muera en una semana.

América siempre ha sido pródiga en revistas, elevando, inflacionando, la amenidad del mundo.

Revistas; revistas unas buenas, otras malas; unas con un director amable, otras con un director espaventoso.

La entrada en las revistas se debe a que en Baltimore, y en el «Visitador

del sábado», *es premiado, y se publica su cuento «Manuscrito hallado en una botella», y de la amistad del escritor señor Kennedy—uno de los pocos nombres que quiero que acompañen a Poe en mi biografía—, hombre generoso, que al ver que Poe se disculpa de no ir a una cena a que le invita, «porque no tiene traje conveniente», le va a visitar, y comienza una afortunada amistad.*

Por recomendación del señor Kennedy comienza su colaboración en «El Mensajero Literario», de Richmond, y ya será continua su penetración burocrática en las revistas.

Es vanidad agarrar una anécdota del concurso y pintar el cuadro de los señores que van a ver al mísero poeta como anécdota crucial en la vida de Poe.

El poeta se quedó después de esa visita sentado en su silla, con los brazos caídos y la mirada en el más allá.

El era un creador y no un ganapán, y por eso sentía el porvenir como la más intensa y tormentosa contemplación de lo que se ve en lo oscuro de la clara vida.

Iba a comenzar a no ser tan incierto y a poder vivir la vida comilitona; pero su misión estaba en el más allá incierto de la vida, que seguirá siendo la vida más allá de su generación y de muchos miles de generaciones venideras.

Fueron, sin embargo, años de ganapanismo, pupitre y papel, papel y pupitre.

Llega a la redacción de la revista como un oficinista tímido.

Su mesa con pupitre le espera, y Poe comienza a ayudar en la confección del próximo número.

Se acercan a pedirle su opinión, y Poe contesta con fantasía y propone cosas que se ponen a escribir en otras mesas los iniciados por él.

Hay algunos envidiosos que no le saludan, y el director apenas habla con él, encerrándose en su despacho y mirando por los redondos cristales que dan a la redacción y dentro de los que vigila el capataz.

En cierta revista, el director le dice que le paga menos porque escribe mejor que los demás—«demasiado elevado su estilo para el nivel del público»—, y esa macabra paradoja y otras humillaciones hacen que tergiversemos los títulos de esas revistas, que lo mismo nos da que se llamen «El despertador del sábado» que «El corsé del domingo» o «El pastel de bodas».

A una de esas revistas va a verle Dickens cuando visita Norteamérica, y se debe esa visita a que Poe, en el «Correo de la tarde del sábado», previó cómo se desarrollaría una novela que Dickens había comenzado a planear, cosa que asombró al gran escritor inglés, y le hizo escribirle preguntándole si tenía tratos con el diablo.

Aquel sentimental inglés estrechó con mucho afecto la mano del joven que inventaba por otro camino intrincado, y cuya fatiga de tormento comprendía él, el gran escritor de vida plácida pero de mucho trabajo, el trabajo en que no podía sustituirle ni ayudarle nadie.

No se sabe por qué Dickens le miró con tristeza dentro de su simpatía, pues vió en él al artista difícil de vida pobre, que estaba ya medio destruído bajo el traje cepillado y dominguero de aquella mañana. Conocedor de personajes novelescos, vió en aquel joven al malogrado en la vida, al que no peinaría cabellos blancos, al postumal con cabellos negros.

Poe también miró con amargura por debajo de sus sonrisas al viejo maestro por cómo iba a vivir solo unas mañanas del gran bazar nuevo—donde él había de quedarse para demasiadas mañanas—, y después se iba a meter en el

Londres lleno de misterios, en que parece no existir la mañana, sino que el día comienza por la tarde, pasa a la noche y acaba a las siete de la tarde en una madrugada con anuncios de gas.

En medio de su conversación le presentaba los pupitres:

—Ve usted, maestro; aquí hay pupitres para comenzarlo todo. Pupitres e imaginaciones... Todo lo demás está ausente. Clavileños y soledad, cuadernillos y pluma y los espectros extraviados que quieran llegar. Yo solo, pálido y peludo, en la inmensidad. Todos mis personajes han muerto, aunque espero que vivan siempre; mientras que sus personajes viven y vivirán siempre. Esa es la diferencia entre los dos.

El escritor de gran cadena de oro y traje inglés nuevo abrumó con su optimismo vital de banquero literario al escritor de traje traspillado; pero Poe estaba contento de haberle tenido en la redacción almacenaria, sentado en visita inolvidable bajo la mirada de los redondos cristales, que ponían ojos de curiosidad periodística en la puerta forrada de hule negro.

Allí estaba el novelista maduro con su prole innumerable: pequeños personajes como niños, que jugaban con todo y tomaban por barquichuelos a las mecedoras de los secantes y por timones de barco los copiacartas. Algunos se subieron a las lámparas trapezoidales.

Dickens tenía un opulento mundo de su creación; pero aquel joven, con sus cosas menores, le interesaba profundamente, y lo prefería a todos.

El gran escritor, que venía del país inmortal ya por su genio y por sus genios, se daba cuenta del tipo extraño y genial que tenía delante.

No tendría un gran destino aquel joven literario de cuentos y poemas, pero tenía una gran inmortalidad que gozar en la galería paradisíaca de la literatura.

Dickens le sonrió con benevolencia y amor de compañero, y vió en él al que traía un estremecimiento nuevo al concierto de los estremecimientos.

Le ofreció las páginas de su revista londinense «Palabras familiares», y se despidieron para siempre.

LA BABEL DE SUS CUENTOS

Es poeta, pero como poeta sólo hubiera ocupado un asiento en las antologías.

Lo original, lo desquiciado, lo que llega renovando géneros, es lo cuentístico, lo fantasioso, lo polémico al descuido.

Su cuentística es un signo genial, y se puede hablar de sus cuentos uno a uno o en torre de Babel, escalonados, mezclados, fundido el museo del terror.

El castillo de Kafka es ya, realizada, la idea de esa aparenciosidad encastillada del índice de los cuentos de Poe. (Se trajo los primeros castillos de Europa, esos que después se iban a traer de verdad—las piedras numeradas—los multimillonarios yanquis.)

Durante años he estado clasificándolos, reconociéndolos, yendo de uno en otro, bajando escaleras, subiéndolas, andando por corredores, asomándome a ventanas, y, por fin, en la hora de rematar este libro no veo nada que no sea interminable e ímprobo, a no ser el tratarlos por el laberinto y el castillo, de la buhardilla a la bodega.

La Bastilla de su cuentística sólo se toma así, y sólo así puede ser inventariada sin destruir su gracia helicoidal.

Se completan unos a otros todos los cuentos, como si obedeciesen a la difícil arquitectura: aquí, el cuento misterioso; aquí, el salón del crimen; aquí, la poterna; aquí, la barbacana; aquí, la cripta de los mausoleos.

Sentado frente al pupitre del despacho desmantelado, ve palacios y describe palacios.

Penetra en ellos, encuentra sus fantasmas, escucha conversaciones y descubre el encantamiento que pesa sobre ellos.

A veces asistimos a una cena con candelabros, y otras veces vemos moverse las cortinas, en que fué rico para entornar los salones y las alcobas de los huéspedes con que soñó su intriga.

El pobre escritor está frente a un palacio encastillado en una cumbre. Parece mentira que este palacio que el escritor ve vaya a ser más verdadero y más perenne que los demás palacios de la realidad.

Si se estudia la obra de Poe, se verá que se detiene más veces ante palacios que ante crímenes; pero hay quienes quieren olvidar esa erección de palacios inolvidables en la obra del poeta.

Son palacios muy importantes, que van a arder, que se van a hundir o que tienen pálidas y bellas castellanas, cuyo misterio de inexistencia está en que cuando pasan frente a los espejos no se reflejan en ellos.

El tapiz de Metzengerstein no se desvanecerá nunca, porque si ya el tapiz es de por sí herencia pertinaz del tiempo, este tapiz de Poe sobrepasa el género. El mundo estaría decorado, y no tan mondo y frío como está, si existiese un juego de tapices como éste. Ese caballo de tapiz, que busca la tempestad y que salta la empalizada de los rayos, es único en el mundo.

Perspectivas vistas desde el balcón que da al tiempo presente y al pasado. El cuadro termina en su superficie; el tapiz tiende hacia detrás, hacia el fondo de los bosques, de los palacios, de los campos. El tapiz tiene algo detrás: tiene detrás el secreto de las estancias, lo que ha muerto, lo que ha sido escamoteado, lo que se ha perdido, lo que ha sido enterrado sin que nadie lo sepa.

El paisaje sólo ha sido atractivo y extenso en el color sufrido y perdido del tapiz.

* * *

Había descubierto como un astrónomo, desde su alta localidad en la Opera, fijo en los palcos desde el anfiteatro, que todas las jóvenes descotadas y deslumbrantes—cuanto más jovencitas, más evidente—tenían que ver con la vieja engañosa, la Matusalén encubierta, lo más engañoso de lo engañoso.

Pero no lo descubrió como un moralista o como un pendenciero pesimista, sino como un crédulo joven entusiasta, que primero cree que es la más ideal belleza la que ve con las pieles caídas bajo el busto desnudo, valiente en su avanzar en la baranda de terciopelo sobre las luces, loco de amor y de esperanza, y después de mucho no querer ver la verdad se da cuenta de que la belleza irreal es una vieja inmunda.

—¡Era una vieja!—exclamará el lector inocente, tan inocente como imita ser Poe; pero la verdad suprema que descubrió subyacentemente Poe es que las jovencitas—todas las jovencitas de los palcos—son, en definitiva, acelerando un poco la proyección, viejas absolutas.

Había sentido el ensueño sorbiendo palcos lejanos; pero sabía que a aquellas mujeres les faltaba algo en su belleza al no mirar a lo alto, hacia el poeta.

¿Qué era lo que les faltaba aun pareciendo bellezas? Precisamente eso: la belleza.

Pero ¿cómo pintar ese hecho dudoso y estrafalario?

Poe envolvió en toda una realidad—precisamente no simbólica—esa apariencia falaz y esa mujer que le entusiasma en el lejano palco, y a la que ve demasiado hermosa, y que insiste en hacerla suya como su más pavoroso ideal, llega a serlo después de solemne boda, y en la última intimidad—ya cometido lo irreparable—la ve vieja bajo capas y capas de afeites y albirrosadas cremas.

Lo que conmueve en ese cuento de Poe—uno de los más trascendentales y conmovedores de los suyos—es que da a un más allá de la claraboya, es que el protagonista se ha tirado desde lo alto contra la marquesina de la visión de abajo, y en el cuarto de segundo del estrellarse contra los cuchillos de colores ha sacado la cabeza por debajo y ha visto la verdad eterna del eterno miraje, el engaño de la belleza aparente y cremosa.

El escalofrío y el tremor que se siente al ver culminar en noche de bodas el empeño del joven por conseguir a la dama seductora del palco principal, no es la anécdota de un engaño entre afeites, sino la revelación de que todas las bellezas tentadoras de la Opera son así, y por eso todo lo que agoniza o se trasunta en muerte o espectro está bien en la Opera, y por eso en «La Traviata», y por eso hasta la muerte de Iseo. La Opera se podría decir que es el gran espectáculo adornado y deslumbrante del envejecer y del morir.

* * *

El entremetido señor de la nariz larga, que es el burlón que se burla de los burlones, tenía que ser una de sus visitas solitarias, discutiendo con él lo que de reloj de sol había en su rostro y había en lo que podía ir diciendo.

Podría parecer una invención cualquiera la que logra Poe al poner en pie y frente a frente este tipo, que agudiza las respuestas de la vida avanzando hacia un tercer espacio gracias a su larga nariz, sobresaliendo del espacio y del cristal de los chatos, impertinente como lo que alcanza más.

En su falta de visitas interesantes y en su negativa a recibir a filósofos es un hallazgo este petimetre con alcances inusitados, que recibe en su soledad ese día de non, que era la fortuna o el premio de Poe entre los días vulgares.

En la glosa de sus cuentos podría pasarse toda una vida, y sólo hay que evocarles en esta biografía como medio índice de los que fueron, en escalera de medio muertos; medio vivos, después de un bombardeo; en dantesca fosa común, con su «Demonio de la perversidad», sus hundimientos, su «El pozo y el péndulo», que confesó haber oído a un emigrado español que perteneció a la compañía teatral de sus padres, sus orangutanes, con una navaja barbera en la mano.

Sus relatos de peste, en que se ve que el amor máximo tiene que encarar un contagio de peste o de lepra, porque él fué de la época pestífera y pasó por las ciudades infectadas; sus momias desfajadas; su importante juguete mecánico de «El jugador de ajedrez»; su «Astarté», la Venus que tiene façes como la luna; sus baúles con cadáveres; su «Mellonta tanta», con la predicción de lo que ha de suceder; su «Isla del tesoro», en que regala al mundo lo que almacenó la piratería universal; su «Caso del señor Valdemar», en que la hipnosis habría retardado la descomposición de la muerte; su Arturo

Gordon Pyn, en que la selva se llena de una inquietud extraordinaria; su «Viaje a la Luna», y como vitrales del gran catedralón de los cuentos, mujeres y mujeres pálidas, berenices y ligeias, que plantean el caso de la sucesión idéntica; mujeres de manos en que las venas se transparecen como el más fino encaje, y frente a las que Poe lucha desesperadamente contra Azrael, el ángel de la Muerte.

Y todos esos cuentos, que salen de su genial borrachería; «cuentos borrachos», que tienen la desintegración y la lógica fija del que tiene encendida la lamparilla del alcohol en la cabeza.

Cuentos en que se siente el dulce hedor húmedo de la bodega que tiene alma de crimen—en la gran solera de todo buen vino flota un cadáver—, con la posibilidad de un trago irresponsabilizador después del crimen.

En la pesadilla de Poe hay retortas con alcohol, grandes biberones del hombre perdido, grandes damajuanas con jarro de embudo, cajones de botellas de las que brota un muerto, que grita: «¡Tú me has matado!»; cubas que al correr aplastan al hombre; defensa del miedo al gato tuerto y negro y gracias al «gin»; aparición del ángel de lo sobrenatural, que le da «kirschenwasser», y, por fin, «La barrica de amontillado», el más soñado crimen de la bodega, y del que convida a beber un buen vino; el encierro—ladrillo a ladrillo—, obturando la pared de la bodega como un sepulcro, oyéndose las llamadas del medio embriagado—que se beberá el amontillado para no sentirse morir—, asomando su tupé hasta que lo cubre el último ladrillo como un payaso de Shakespeare en la más terrible pantomima, aunque ahí queda en pie el autor, el propio Poe, como el asesino más complacido.

Como él dijo, «las realidades del mundo le afectaban como visiones», y por eso con la menor cantidad de realidad—pero la más exacta—llega a los mayores artificios del misterio y la muerte.

Frente a sus cuentos, los de los imitadores son cuentos de miedo con parálisis infantil.

Poe resolvía los asuntos del cuento con majestad humana. No los hacía efectistas en vista de los demás—que es lo malo—, sino de efecto en vista de él mismo.

Su originalidad en medio de su delirio es que no se proponía sólo el relato dramático, sino la vida, la visión del asentamiento pachorresco de la vida.

Tuvo la peste voluntaria del cuento; el cuento que, si no llega a la gravedad pestífera, es sólo algo así como la tos reivindicada o el asma redimida.

Siempre parecen no haberse leído los cuentos de Poe, pues vuelven como a su incognital nacimiento, logrando crear el laberinto.

Meditó la tragedia de la vida en forma de sigiloso cuento, y no encantándolos a la manera feliz de los niños, sino a la manera espeluznante de los hombres.

De la realidad a la idealidad.

MATICES DEL CRIMEN

Toma el crimen en serio porque el crimen es la prevenganza de la muerte.

Como echa de menos los sitios evocadores de siglos, no tiene más remedio que inspirarse en el crimen que devuelve el mundo a la antigüedad.

Quiso promover la neurastenia artística de su país gracias al misterio del crimen y la muerte.

En medio de aquella monstruosidad confusa, el crimen es algo y la necrofilia una precoz arqueología.

Poe, defendiéndose de que algunos críticos le achacasen que aquel terrorismo fuese germánico, escribió: «Si en muchas de mis producciones la tesis es el terror, mantengo que el terror no es de Germania, sino del espíritu, y que he sacado este terror únicamente de sus cauces naturales y no le he pulsado sino hasta sus fines legítimos.»

Poe presagió la importancia que iba a tener el crimen en el futuro y ponía en guardia al mundo.

Mientras Whitman exaltaba lo aparente y lo optimista de la maquinaria, él observaba lo profundo, la inquietud de lo habitado.

Ve levantarse la implacabilidad del «gangster» antes de que aparezca y comienza a tenerle terror a él y a su nueva ley.

Tenía que encontrar el crimen, porque el crimen es esa desigualdad de espíritu, ese encierro pálido, esa satisfacción animal con flato del espíritu.

(Después, en Hollywood, y como fabricación al por mayor, otra vez habría que recurrir al crimen.)

Sadismo burocrático e ingenieril.

El invento del hombre es el crimen y sus formas, pues todos los demás inventos pertenecen sólo a Dios.

Por eso, Poe, que conoce al hombre y se encara con él, le busca en su invención favorita: el crimen y la disimulación del crimen.

Es un amedramiento de los que no acaban de ser criminales lo del crimen perfecto. En realidad, el criminal sueña su crimen y sólo se le ocurre después borrar sus huellas.

Crimen esclarecedor e inquietante en el umbral de otra manera de vivir.

—¿Le parece poco algo que represente mayor violencia que el inventar otra manera de asesinar?

—Pero es una nueva manera de vivir, sosegada, cara al sol, frente a las marismas embobecidas de Occidente.

—Pues por eso es necesario el crimen, el terror, algo que conmueva esa pasmada actitud, ese hartazgo, ese bovino materializarse.

Poe contrastaba cacerías de tapiz frente a cacerías brutales de guardas rurales. Algo que salvase el mercado de mercaderes y de su solo pensar en mercaderías: el crimen misterioso.

EL CUERVO

En la granja fría había anidado el cuervo, y, como tenía las maderas pintadas de blanco, se le veía acurrucado en sus aleros.

Poe andaba vestido de confianza por su cabaña, y la enferma—su Virginia—lucía su pálida belleza en la habitación en que estaba aislada del mundo.

La desgracia que vivían, dentro de su unida felicidad, le grababa aguafuertes en el alma, y él sabía que en el largo futuro de aquella tragedia compartida saldrían fantasías salvadas, protagonistas transformables, salas de silencio admirables.

Primero guardó su secreto y no dijo a Virginia nada de la llegada del cuervo, en el que él presentía la alegoría poemática máxima; pero ¡lo que le había costado que penetrase en su despacho, atraído por el olor blanco a bellísimo cadáver futuro!

Allí estaba encerrado, durante aquellos días de frío y de incertidumbre en que se fraguó el poema, quieto, prolongando la visita, sin cansarse en denegar la felicidad al que la tenía ya tan sentenciada.

Cuando él, algún día, explicara la génesis de su magnífico poema, ya trataría de disculparse, de hablar de matemáticas poéticas, todo para encubrir el ensañamiento del poeta que abusa de sus dolores más íntimos, que deja que el cuervo se abreve en la tumefacción del corazón, que lo retiene día tras día dándole de comer de su desesperanza.

El cuervo estuvo muchos días encerrado en el despacho de Poe, bebiendo de su tinta, dándole plumas que tajar para que la letra fuese supervidente.

No fué su poema fácil, sino encarnizado, con mordeduras en los dedos del escritor, más duro cuando se encerraba a continuarlo después de haber visto la demacración creciente de Virginia y su llevarse a la boca su pañuelo de Verónica.

Borró indudablemente estrofas vagas, de dolor vulgar, y las sustituyó por otras de mayor desconsuelo, un desconsuelo que no fuese retórico, sino grave, mate, elegante, al estrellarse contra la idéntica respuesta.

Era necesario amañar su dolor para que el hallazgo macabro del cuervo, atraído por el perfume blanco de ella, fuese más eficaz.

El oye al cuervo no sólo frente a las estrofas que escribe, y que en medio de todo son una concesión, sino entre dos cosas embozadas que se le han presentado muchas veces y se le presentarían siempre si viviese una vida sin fin.

Lo que él quiere es dar el secreto de la cabeza viva metiéndose en la muerte esperada, pero ante esa presentación el cuervo le lanza su «¡jamás!» tenebroso.

El quiere revelar cómo la belleza quiere alargar el amor, envolverse en él como la serpiente se enreda a la serpiente, pero el cuervo le vuelve a graznar su «¡jamás!» burlón con una burla de luto.

El único animal que se burla y se eleva sobre el hombre es el pájaro.

Poe pensó en el vampiro mudo, en los grandes murciélagos que chillan como monos, en el mirlo negro que también parla, pero que es por naturaleza frívolo; en el cuco burlón—y tan cuco, que aprovecha del nido ajeno para empollar—, y, desde luego, aparta de su mente al loro, al que habría que teñir de negro para darle misterio.

Sólo el cuervo tenía dignidad para encararse con el hombre, repitiendo una sola palabra, porque es lacónico como él solo.

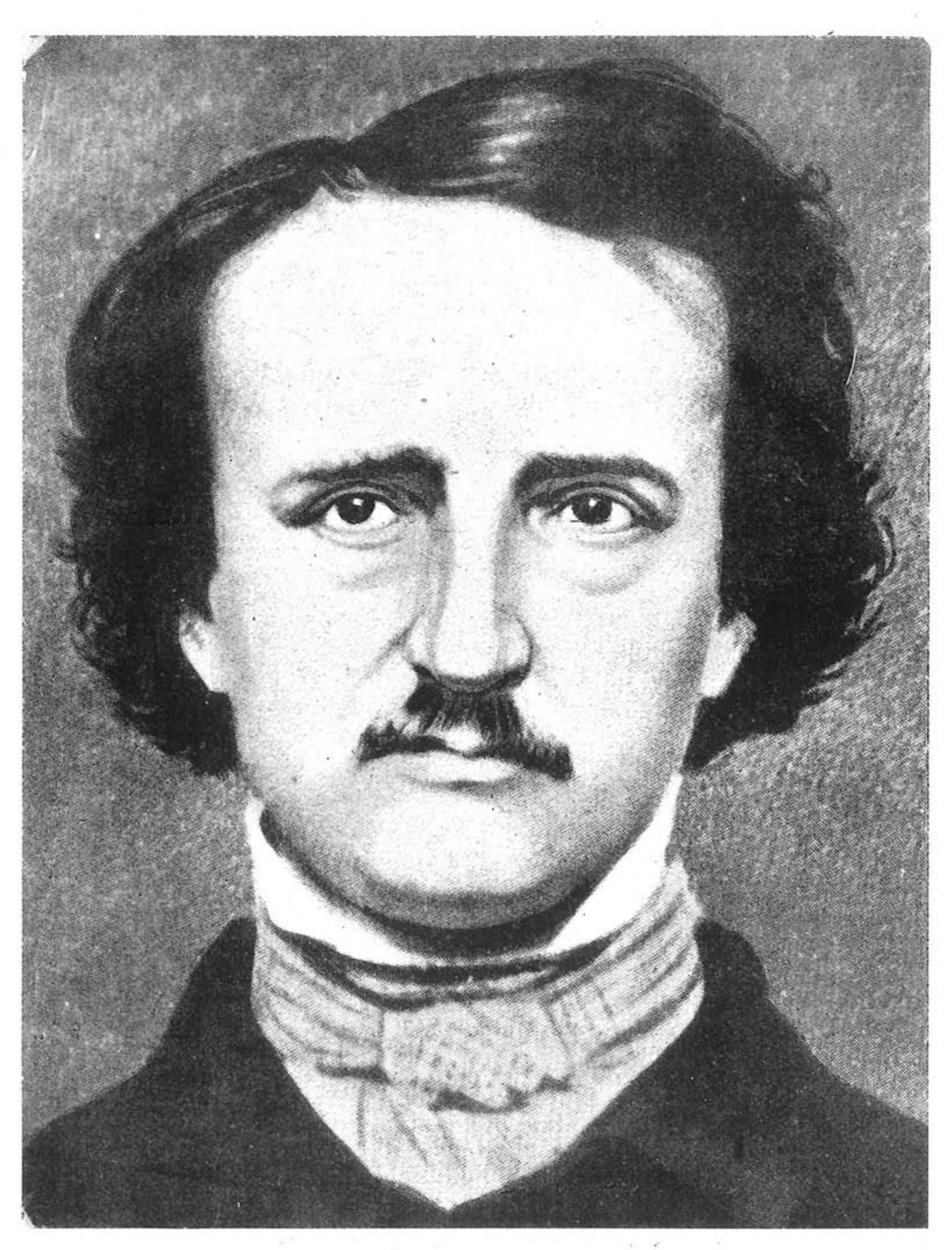
El cuervo, de pico rojo amarillento y en el que sólo resalta el blanco de los ojos, quedó como disecado frente a él, como el doctor del diagnóstico final de la desahuciada.

Con esa sinceridad subconsciente del poeta, se acogió Poe al único animal que, si es el preconizador de la Verduga, también es el último amigo del hombre, pues, cuando ya es pura carroña y todos le han abandonado, sólo él le encuentra exquisito.

Siempre vestido de entierro, es, además, el pájaro que el día de la resurrección vomitará sus cadáveres.



Retrato de Virginia, la esposa de Edgar Poe.



Retrato de Edgar Poe en su mejor época.

En su torre de silencio apareció la silueta del cuervo, que no mata, sino espera.

En el momento triangular o en abanico, hornacina y ábaco del busto de Minerva, por la banderola entreabierta oyó el graznar o crascitar del cuervo, después de creer que llamaba el lechero de la medianoche o el acreedor nocturno.

El cuervo ya venía para comérsela, guiado por el olor a cadaverina, ya que podía morir cualquier noche de aquéllas: un golpe de tos y nada más.

Se adelantaba un poco a la hora.

El estribillo no son dos palabras, sino una sola, porque no pueden ser dos palabras los estribillos «Nevermore!», o sea, «¡Jamás!», y no «¡Nunca más!»

Es la misma palabra que repitieron los poetas otras veces, Milosz entre ellos, cuando escribe: «Yo soy un jardín de noviembre, un jardín desconsolado, donde la palpitación de las fuentes es la palabra "jamás".»

Para que le tocase a Poe esa afortunada desgracia poética, llevaba una participación holgada en la lotería de lo negro, la preconización de que en cualquier momento su amada podía morir con sólo escalfar una estrella de sangre en el cristal del aire.

Pasado el momento de la anécdota desgarrada, de la que nace el poema, y frente a los que le reprochan por sentimental, quiere mixtificar su arte y hacerle superintelectual, sin pensar que la biografía le perseguirá con sus datos sangrientos.

Quiere que se crea en una premeditación estética; pero, como todo trastorno del espíritu trae barbaridades inversionadas, él invirtió los términos de la verdad.

No se puede discutir sobre el motivo del poema. Es gana de jugar al ajedrez estúpido de la hipocresía.

Diga él lo que quiera cuando pase el luto y no deba a los demás la explicación íntima.

Ese cuervo no se hubiera presentado nunca si Virginia no hubiera tenido la tisis galopante—como raptada sobre el caballo galopador del caballero de la Muerte—y su atroz desconsuelo no hubiera vencido al sonsonete y la retórica y poética.

«Nevermore» quiere decir que, si hay uno de esos cortes fatales de la vida que son los desahucios de muerte, no se repetirá nunca la felicidad habida.

«Nunca más volverá a estar sana tu amada», fué la frase que sublimizó el Cuervo.

Mallarmé, que, como Baudelaire, sólo creyó en la «inspiración», se pregunta ante las falaces explicaciones de Poe: «¿Nos habrá inducido a error el poeta norteamericano?», y se contesta a sí mismo: «No; lo pensado, pensado queda; y una idea prodigiosa se escapa de las páginas que, escritas con posterioridad (y sin fundamento anecdótico, eso es todo), no por ello dejan de ser congeniales de Poe, sinceras. Esto es, que todo acaso debe ser proscrito de la obra moderna, sin que pueda sino fingírsele en ella, y que el aletazo eterno no excluye que la mirada lúcida escrute el espacio devorado por su vuelo.»

La explicación que Poe da del Cuervo es buena sólo para los neófitos.

—Quiso envolver en un secreto mayor lo que ya era un secreto desgarrador y a voces.

Quiso dotar de fría imaginación a su poema para imponerse a los que a su alrededor querían que todo tuviese fría máquina y patente de invención. «Así me respetarán más», se dijo, y creó la falsa fórmula ingenieril del poema más sin-

cero del mundo, porque fué el estado agudo de su corazón, desengañado al ver a su amada tuberculosa.

Pero cerremos la discusión. El viudo no quería ser un humano desgraciado, un poeta de la bohemia y del dolor. No le parece elegante para el porvenir. No quiere estar manchado de esa sangre que ni siquiera es del crimen.

Pero el resumen más macabro es que el autor recibió por este poema, que había de triunfar en el mundo entero, diez dólares, y una copia de él, debida al mismo Poe, que la hizo para regalarla a su amigo Samuel Whitaker y que puede considerarse como el original, por haberse destruído la que sirvió en la imprenta del «Evening Mirror», ha sido adquirida recientemente para el British Museum en la suma aproximada de cien mil dólares.

¡EUREKA!

¿A dónde iba a parar ese esfuerzo inusitado y esclarecedor, esa afluencia que ilumina de una luz de Juicio Final el paisaje en que coincide?

En ese pensar bajo la luz del magnesio final ve la unidad de la creación —luz hasta el fondo del cielo—, como a Nerval cuando se le abre el firmamento, o como Van Gogh cuando ve las estrellas envueltas y agrandadas como cuando fueron nebulosas.

Más allá de sus versos, sus cuentos y sus críticas, está el abismo, que no ven los riachos convergentes de su inspiración, y, congregados en ese alto valle del atardecer, van a caer en cascada de cola negra en forma de Biblia de los átomos.

Debilitado por sus grandes esfuerzos, laudanizado, lleno de drama, ha escrito «Eureka!», título de ferial, grito de frenesí y de salida de baño que lanza Poe como abriendo su celda en evasión plena.

Con la sábana secadora tunicándole, Poe grita: «Eureka! Eureka!», pero su grito es sospechoso de desvarío, porque tiene detrás la llamarada de sus fantasías.

Ya el escritor original, el renovador de América, el amedrentador, el necesitador de fantasmas, tiene una buena base de locura, y eso sólo puede verse por las rendijas de sus manías de grandeza.

Lo revelador, cuando el escritor llega a su desvarío final, es la petición de tirada que hace al editor, y que para «Eureka!» fué de quinientos mil ejemplares, cosa que en equella época era algo delirante. El editor sonríe, pero lanza el libro en corta edición, que apenas se vende.

«Eureka!», pesadilla eterna de nuestras lecturas, es un caso de prueba para la paradoja del lector y de los críticos.

No se le ha estimado lo bastante en sus grandes cuentos; pero cuando produce ese artilugio, ese reloj negro de la facsimilitud del universo, le aplauden, le invitan, le quieren tratar como a un inventor científico.

¿Por qué los críticos filosóficos y literarios hacen leer y dar vueltas alrededor de los libros de locos? ¿Qué hay detrás de eso? ¿Qué sadismo intelectual supone, como queriendo quebrar las almas?

Yo, que soy tan admirador de Poe, no puedo comprender ese sometimiento.

Se intenta calumniar de locura al que no está loco, se retarda y obstaculiza la obra genial de un escritor—que, abandonado entonces a la miseria, comien-

za a beber para tener fuerzas—y se tiene la propensión de reincidir en las obras de locura—Hölderlin, Nietzsche y esta «¡Eureka!», que siempre se destaca amenazadora, como una entrada en el laberinto.

El genio, que ha dado su salto máximo—que también es una caída máxima—, ha logrado la cosmovisión del universo con atisbos admirables, con la intuición de la hermandad del espacio y el tiempo, y la integración y desintegración del átomo.

Poe fué el cubista cosmogónico, pues suponía que en la fundición de los mundos, cayendo unos sobre otros, tomarán una forma cúbica y después volverán las nebulosas, se concentrarán, se ensortijarán, y otra vez y otra vez la misma historia.

Todo lo manejaba como un gran prestidigitador: la electricidad contradictoria, la fuerza de gravedad evidente, pero siempre—hasta hoy—misteriosa, etc., etc.

Ese génesis genesíaco tenía paranoias, soluciones de continuidad en que Poe, azarado, tenía que recurrir a Dios, pues el mecanicista que había olvidado el alma para la que se hizo todo este juego del universo no tiene más remedio que recurrir al Creador como puente supremo.

Poe recurre también al éter, que entonces estaba en auge, y que es lo vago de lo vago, el juego de la imaginación que ha hecho decir a Richter: «El éter pinta éter con éter», y hasta los surrealistas, un siglo después, no sabiendo a qué agarrarse, han adoptado como lema: «La eternidad es el éter y eso es todo.»

Edgar Poe ha creado el reloj promontorio de aquel tiempo, el reloj que señala los meses, los siglos, las estaciones y cuando llegue el día, la hora final; precioso aparato para aquellos despachos en que ya hay locomotoras vestidas de niño.

En esa propaganda a «Eureka!» está el estallido de Poe, su irse a desparramar en el valle de la muerte después del espectáculo de su cascada.

Era la hora en que, con todo disimulo—algunos sin saber lo que hacían—, disfrutaban de su locura declamatoria, en que se presentaba, aún en pie, el mártir con el polistilo de su frente en ruinas.

El poeta, como vestido de almirante astrónomo y presidencial, se erguía imponente, presagiador dispuesto a hartarse de amapolas negras cuando cesasen los aplausos y se perdiese en la noche.

Todas las aventuras de ese año, colindante con el de su muerte, son frenéticas aventuras del conferenciante sobrexcitado y paracélsico.

Triunfante al fin, tiene la irradiante sonrisa, la que oculta el «me ves y no me verás», hablando ya desde la escapa, gozando de lo que no hará, de lo que se ahorrará de hacer, viviendo con promesa de grandes trabajos el ocio premonitor de la paz eterna.

Ramón Gómez de la Serna.
Hipólito Irigoyen, 1974, 6.° piso, Ll.
BUENOS AIRES (R. Argentina).



SEMBLANZA DE D. RAFAEL ALTAMIRA

La vida de don Rafael Altamira y Crevea—extinguida en el trabajo y la lucha—es un ejemplo de vocación y dedicación universitaria.

Por triple cauce discurre su actividad. Rafael de Altamira, historiador del Derecho, precursor del movimiento hispanista e internacionalista insigne, ha muerto en México, dictando sus cursos, publicando insaciablemente documentos, libros, artículos. Formado en la Escuela Jurídica de Ginés de los Ríos, Costa e Hinojosa, su primera época, después de doctorarse, es de vacilación e inquietud. La filosofía del Derecho y los estudios históricos le tientan por igual.

Catedrático en Oviedo, la metodología, la historia de la civilización y de las instituciones son cultivadas por él con igual entusiasmo. Su *Historia de la propiedad comunal*, ensalzada por Von Gierke, le conquistó los ambientes universitarios europeos. La asistencia a Congresos internacionales y las colaboraciones en revistas científicas consolidan su creciente prestigio. Es la época de sus dos cursos en el Ateneo de Madrid, sobre «Historia contemporánea de España desde fines del siglo XVIII», y que tan honda repercusión tuvieron en el ambiente político y universitario de final de siglo.

Son los años también de los ambiciosos y un tanto cándidos proyectos de «La extensión universitaria», institución docente que perdura hasta 1912, iniciándose en la Universidad de Oviedo y pronto imitada por otras en un intento de acercar la universidad al pueblo.

En 1909 el segundo cauce vocacional se determina y configura. Su viaje a América como delegado de la Universidad de Oviedo en las Universidades hispanoamericanas lleva la misión de establecer relaciones culturales, hasta entonces inexistentes, entre España y aquellas naciones.

Esta segunda etapa en la vida de Altamira es decisiva. La mayor gloria y perduración le vendrá de su irrenunciable vocación hispanista, como a Ganivet le va a corresponder la tarea ingrata del precursor. Será el vidente de un vasto movimiento cultural. No muere como Pío Cid, joven y con una obra apenas esbozada. Va a trabajar incansablemente, señalará caminos, métodos, pero no será el teorizador del hispanismo.

En el tercer centenario de la Universidad de Oviedo, la presencia del profesor cubano Píhigo hace que el rector Canellas prometiera un viaje a Cuba, tratando de perseguir dos ideales: renovación y afianzamiento de nuestra influencia espiritual en América y excitar—por las relaciones—«nuestras dormidas ansias de belleza y verdad».

Para ello dirigió, en 1908, una carta-circular a los ministros de Instrucción Pública, Corporaciones docentes, colonias españolas en las Repúblicas hispanoamericanas, proponiendo el viaje en misión cultural de Rafael Altamira.

El viaje despierta interés en América. En diez meses recorre Argentina, Uruguay, Chile, Perú, México, Cuba y algunas Universidades del este de los Estados Unidos. Epoca de gran intensidad docente, pronuncia más de trescientas conferencias; implanta en la Universidad de La Plata los estudios de Metodología histórica; establece bases para un intercambio de profesores y alumnos, envío de publicaciones; proyecta la creación de un Instituto Histórico Argentino en España, etc.

A su regreso publica, en 1911, *Mi viaje a América* (libro de documentos), donde minuciosamente da cuenta de su misión. Considera nota esencial de la misma una actitud pacifista y humana «de amplio humanitarismo intelectual», obra de concordia «sin dejar de ser patriótica y española».

De 1914 a 1920, al reingresar en la Universidad, después de un período en que ocupó la Dirección General de Enseñanza Media, desempeña la cátedra de Historia de las Instituciones políticas y civiles de América, comunes al doctorado de las Facultades de Derecho y Filosofía. Varias conferencias: «Trece años de labor docente americanista» y el libro *La huella de España en América* son producto de su actividad hispanista en este período.

Finalmente se inicia, en 1920, el tercer cauce de su existencia. Altamira participa en funciones de orden jurídico internacional, iniciadas en 1919 por su nombramiento en el Tribunal de Litigios Mineros de Marruecos, continuadas por su elección de miembro del Comité de Juristas, encargado por el Consejo de la Sociedad de las Naciones de preparar un Tribunal Permanente de Justicia Internacional (1920), y coronado por su elección de juez de ese mismo Tribunal hasta 1936.

Rafael Altamira ha llegado a la cúspide de su gloria terrena. Presidente del Instituto de Derecho Comparado, inicia en él la publicación de una serie de obras jurídicas modernas importantes, que enriquecieron durante algunos años la cultura nacional en este orden de ciencias. Sus publicaciones se amplían con las nuevas materias del Derecho Internacional y del pacifismo, a la vez que continúa ocupándose de los temas de su cátedra: el americanismo y la Historia de España y del Derecho.

Sería, no obstante, un error creer que esa actividad internacional, en parte jurídica, representa una digresión eventual y adventicia en el espíritu de Al-

tamira. Ha sido únicamente un resurgir de aquellos años de trabajo en la ciencia pura del Derecho, al lado de Giner y de Costa.

Su labor como internacionalista se muestra claramente en algunos de los votos particulares relativos a decisiones del Tribunal de Justicia Internacional.

Igualmente se percibirá el valor de su trabajo si pudieran publicarse los proyectos de sentencias y consultas que Altamira, como todos los jueces del Tribunal de La Haya, ha redactado desde el comienzo de aquél y el cumplimiento de una regla de procedimiento interno.

Sus proyectos expresan la opinión personal de cada juez antes de fundirse en la opinión colectiva, que da base a las decisiones. En la historia judicial de Altamira hay bastantes casos de diferencias de opinión total o parcial.

El año 1936, al estallar la revolución española, Altamira está en La Haya, en donde continúa en la tarea de juez del Tribunal Internacional hasta 1940, en que la guerra mundial le aísla y confina en Bayona.

Allí ordena papeles, redacta memorias. Jubilado de la cátedra, aislado de sus centros de trabajo, perdidas sus bibliotecas, Altamira sufre al ver parte de su obra casi perdida.

En 1944 se traslada a México. Allí explica, en la Facultad de Letras, varios cursos, publica alguna de sus obras y continúa acopiando materiales.

Así le ha sorprendido la muerte. Su testamento, recién llegado a Madrid, es testimonio elocuente de amor a la Patria y a su triple vocación. Muchas obras quedan inéditas, esperan publicación. Sus últimos deseos eran que todo su saber, que su trabajo de más de sesenta años, fuera aprovechado en bien de la mayoría.

Sorolla le pintó con aquellas barbas floridas patriarcales, la mirada avizor. En su perfección, el cuadro quedó en boceto, en mancha de una obra gigantesca, casi igual a la que durante su vida desarrolló aquel profesor de la Universidad española que se llamó Rafael Altamira y Crevea, el historiador, el internacionalista, el hispanista.

SENTIDO DE LA RELIGIOSIDAD EN FELIPE II

POR

RAFAEL ALTAMIRA Y CREVEA

No sólo heredó moralmente Felipe, de sus antepasados, las ideas y sentimientos cuya mención va hecha, sino también una profunda religiosidad, naturalmente católica. Ese era el ambiente español de entonces; pero, además, la familia de Felipe, en su rama española principalmente, se señaló por su intenso catolicismo. Su bisabuela, Isabel I, es demasiado conocida en ese respecto para que sea necesario citar su nombre y sus ideas. Su abuela Juana había sido educada en los mismos sentimientos; su madre, la emperatriz Isabel, era sumamente devota e inculcó en su hijo la vehemencia religiosa, así como el arte de dominar sus sentimientos, especialmente los que pudieran revelar flaqueza espiritual ante el dolor físico o las adversidades morales; su padre, Carlos I, aunque más político que otra cosa (y, bajo esa influencia, preponderante en él, más fácil de contemporizaciones que aquellas reinas), demostró ser un celoso católico en su persecución a los protestantes españoles y en sus guerras religiosas de Alemania. A mayor abundamiento, Don

Carlos expresó categóricamente en sus consejos a Felipe la necesidad de que éste tuviese por base de su política el respeto a la voluntad de Dios y la defensa de la fe católica. *Por principal y firme fundamento de vuestra gobernación*—le decía—*debéis siempre concertar vuestro ser al bien de la infinita benignidad de Dios y someter vuestros deseos y acciones a su voluntad; lo cual haciendo, con temor de no ofenderle, alcanzaréis certísimamente su ayuda y amparo y acertaréis en todo y por todo; y para que su Divina Majestad os alumbre y encamine y sea más favorable, debéis siempre tener muy encomendada y en la memoria la observancia, defensa y aumento de nuestra Santa fe católica generalmente, y en especial en todos los reinos, estados y señoríos que de mí heredaréis favoreciendo la Divina justicia y mandando que ésta haga decución y muerte de los herejes.*

En lo demás, fué Felipe un modelo de cristiano en lo más difícil y agrio que tiene para la naturaleza humana la práctica de los sacrificios y las virtudes que predica aquella religión. La manera como Felipe se condujo en la hora de su muerte, cuyos pormenores nos han transmitido sus biógrafos, es un ejemplo de resignación y serenidad capaz de conmover a todo hombre susceptible de sentir la hermosura moral que posee el triunfo de las más altas cualidades espirituales sobre las cobardías y egoísmos humanos. Llegó en esto Felipe incluso a la práctica más rigurosa de la caridad, en formas imposibles de alcanzar para muchos cristianos, y que hacen siempre tan excepcional el pleno ejercicio de esa virtud. Sirva de ejemplo el modo como Felipe se condujo con su tercera mujer, Isabel de Valois, cuando ésta padeció las viruelas, enfermedad más terrible y temida entonces que hoy día. Pudo tal vez influir en este caso el amor que Felipe tuvo a Isabel, ya que el amor humano es capaz de los sacrificios más grandes y de las victorias más sorprendentes sobre las flaquezas y repugnancias de la naturaleza humana; pero es seguro que ese sentimiento se vió entonces poderosamente ayudado por el de caridad cristiana, en cuya práctica, aquella

vez, Felipe se mostró perfecto. Pero si en este caso parece indudable la influencia de un sentimiento propiamente religioso, sabemos, por otra parte, que poseía una sentimentalidad natural que se expresó en sus relaciones matrimoniales, paternales, y aun en las oficiales de su gobierno. Dejando a un lado la cuestión de si fué más o menos fiel a sus esposas (género de falta común a los reyes de entonces y que tiene escasa relación con el punto de vista político del presente momento), es un hecho que Felipe fué muy cariñoso y atento con ellas, así como con sus hijos, con sus servidores domésticos y aun con los simples ciudadanos, súbditos suyos que recurrían a él en demanda de justicia o de favor.

Las pruebas de esos hechos son numerosas, tanto en las noticias biográficas que conocemos, como en la correspondencia con sus hijos que nos ha quedado y en el testimonio de personas que lo trataron entonces, de que es ejemplo el mismo historiador de su reinado, Cabrera de Córdoba. Relata éste con pormenores (en el libro V, capítulo XVI de su obra) el modo como hablaba y recibía a las gentes en sus audiencias públicas. Estas noticias hacen constar los términos afables, corteses y, en ocasiones, muy benévolos, que nos dan a conocer a un rey muy diferente del que nos mostró en otros órdenes de su vida oficial. La compatibilidad de hecho en un mismo individuo, de cualidades y formas de conducta tan diferentes, es un hecho singular y muy conocido y explicado en los estudios psicológicos, que justamente nos maravilla. El mismo contraste que en sus audiencias ofreció Felipe entre aquellas amabilidades y el escrutador y grave mirar con que imponía a las gentes, incluso a las más altas, hasta desconcertarlas (Cabrera da también noticias concretas de ello), no es cosa extraordinaria, sino frecuente en la vida. La misma literatura amena contemporánea ha tratado a menudo, con seguros efectos emocionales, tipos psicológicos de esa especie.

El hecho es que a Felipe, a pesar de todo lo antipático que fué a muchos de sus contemporáneos extranjeros, lo ama-

ron sus mujeres, sus hijos, sus amigos íntimos y sus servidores; cosa imposible si el rey hubiese sido para con todo el mundo como fué en buena parte de su política.

El caso del príncipe Don Carlos es excepcional. Reducido a la verdad histórica comprobada hoy día, no excluye ni siquiera la participación en él de un dolorido sentimiento paternal que se sacrifica, como los antiguos romanos, al cumplimiento de deberes que estima más altos.

Volviendo a las cualidades nativas y adquiridas de Felipe II con respecto al desempeño general de su función de rey, es preciso advertir que no sólo recibió las influencias a que nos hemos referido hasta ahora. Sin duda, no hay hombre, sea o no rey, que pueda sustraerse a otras influencias que educan (es decir, forman y facetan espiritualmente) tanto como las de los educadores y los padres, y que operan, a veces, en contra de éstas. Tales son las que emanan del ambiente social contemporáneo. Sabemos todos que éste es tan sutil y penetrante, que ni aun los que pretenden aislarse del mundo se libran por entero de él. Felipe vivió demasiado en el mundo internacional en todos sus respectos, pero principalmente en el político, para que éste no infiltrase en él tanto como lo permitieron las resistencias espontáneas de la propia personalidad.

El ambiente europeo en aquel siglo XVI que llena casi por entero la vida de Felipe (1527-1598), y cuya mitad próximamente ocupó su reinado, era muy propicio a fomentar las propensiones naturales y adquiridas de aquel príncipe cuando comenzó a intervenir en la política; es decir, desde 1543. En efecto, la monarquía era entonces concebida por todas las Casas reinantes, y por muchos de los tratadistas de política, como absoluta y patrimonial, exactamente como Felipe la sentía. Al conseguimiento más perfecto posible de esas dos aspiraciones, sacrificaban unos y otras toda otra consideración y la mayoría de los escrúpulos de conciencia, si es que se puede creer que existió esta última en la mayoría de los políticos de entonces, para quienes no era cuestión discu-

tible el empleo de todos los medios, aun los más reprobables a los ojos de nuestra moralidad actual. Por otra parte, los dos siglos anteriores habían sido de una dureza y crueldad extrardinarias en las luchas de esa clase, tanto interiores como internacionales. La guerra de las dos Rosas en Inglaterra; la de independencia de Francia, contra los ingleses; la dura conducta política de Luis XI en Francia; las de Pedro I y Juan II de Aragón en España; la misma de Fernando el Católico en las cuestiones internacionales; el caudillismo y condottierismo en Italia: tales eran, con otros muchos análogos, los rasgos característicos de la vida política europea o, en otros términos, del ambiente en que nació y vivió Felipe II; tales eran las costumbres de las gentes que intervinieron entonces en los negocios públicos. Dejando a un lado la cuestión de si ello fué nota especial de entonces y no una condición común a todas las épocas (incluso, en no poca medida, a la actual), es indudable que puede afirmarse como un hecho general y corriente en el siglo XVI.

No tardó en producirse la formulación doctrinal de esas prácticas. Se la dió Maquiavelo con su tratado de *El Príncipe*... (1532), que no reveló ciertamente, a nadie, principios nuevos y desconocidos, pero que los redujo por primera vez a fórmulas y que razonaba las prácticas de todos sabidas y por casi todos seguidas. Nótese, en efecto, que Maquiavelo no aduce nunca en su libro motivos jurídicos, sino de psicología y de experiencia humana; o más bien, deduce sus principios, reglas o consejos, de la psicología que revelan los hechos realizados por los hombres: posición dialéctica muy diferente de la de Vitoria, Suárez y otros juristas españoles de aquel siglo. Por aquella expresión abstracta y sistemática de observaciones sobre los hechos humanos y las normas que corrientemente habían practicado los políticos, fué Maquiavelo el creador indirecto de la llamada «razón de Estado» como suprema ley de los poseedores del Poder público. Propiamente no dió Maquiavelo a su doctrina el sentido que corresponde a la citada expresión, convertida bien pronto en

un lugar común clásico. En efecto, si bien se mira, Maquiavelo no piensa, en ningún momento de su libro, en *El Estado,* sino en *El Príncipe,* a saber: en el provecho personal de éste y, más concretamente, en los medios y procedimientos adecuados para que pueda lograr y retener la jefatura política. Por eso mismo, los principios que enuncia el escritor italiano no traspasan la línea de los que, sin formulárselos, practicaron, como ya dije, los reyes, los príncipes y los nobles de la Edad Media y del Renacimiento. Pero cuando la conciencia de los contemporáneos de Maquiavelo se vió iluminada por la contemplación del retrato que de ellos mismos trazó aquél, elevándolo a la categoría de principio razonable a que los políticos deberían sujetar su conducta, el empirismo encontró teoría y justificación; y con esa nueva fuerza adquirida luchó (y acabó por ahogarla) con la doctrina de lo que podríamos llamar «la juridicidad» de la política, que por entonces, y sobre la base de la tradición visigoda y escolástica, proclamaron con evidente superioridad intelectual algunos teólogos y juristas españoles: primero, con relación a la conquista de América (es decir, al uso de la violencia y la trata de los hombres dominados), y luego a la gobernación general de la monarquía. Es interesante observar que si Felipe se mantuvo fiel a la doctrina nacional con respecto a las Indias, como luego veremos, se dejó, en cambio, ganar por la razón de Estado en punto a los otros aspectos y direcciones de su política. Esta adopción de las ideas ya entonces preponderantes en Europa, tomó en él una modalidad característica. Era natural que la doctrina maquiavélica que Felipe conoció, sin duda, directamente por lecturas propias, al ser adoptada por un príncipe para quien el Estado (es decir, la entidad política) estaba por encima del puro interés individual, se elevase a la superior categoría de una razón abstracta de política, y no quedase en pura conveniencia de ambición personal; sin perder por esto—sino, más bien, afirmándolas y justificándolas mejor—ninguna de sus cualidades de amoralidad. Tal fué, creo, el caso de Felipe II,

y en ello reside una de sus principales categorías políticas.

No es decir con esto que Felipe careciese de ambición personal. Como expresión de ella, algunos biógrafos han aducido la fórmula repetida en muchos de los documentos regios: «Dios, y su Magestad»; pero, a mi juicio, ésta expresa más bien otra nota ideológica propia de Felipe y de la que trataré luego, a saber: su providencialismo y mesianismo políticos. La manera como concebía él su misión regia, según la cual consideró en todos sentidos la función directora correspondiente, así como la misma estructura y organización que dió a la máquina administrativa, son hechos que inclinan a pensar que Felipe llegó, tal vez, a percibir claramente el concepto de «Estado» como algo objetivo e independiente del monarca. Por otra parte, la doctrina política científicamente dominante en España entonces y que representa singularmente Suárez (1548-1617), expresaba muy claramente aquel concepto aunque faltase todavía la palabra técnica aplicable que Felipe no podía menos de haber captado, aunque fuese inconscientemente. Por ello, cuando idea o patrocina el atentado personal como manera de resolver una dificultad política reacia a otros medios (los casos de Guillermo de Orange, de Isabel de Inglaterra, de Escobedo, etc.) y justo será decir que los más de ellos no fueron iniciativas suyas, aplicó la doctrina maquiavélica con la frialdad y la justificación de quien cumple un deber o ejercita un derecho.

Si, pues, en todo lo que va dicho, Felipe refleja las prácticas y doctrinas europeas de su tiempo, también hubo en los principios directores de su política una singularidad que, verosímilmente, emanaba de su proselitismo religioso, cuyos orígenes ya expuse antes. Esa singularidad consiste en erigir en objeto director de su política (el principal, o por lo menos, uno de los dos que parecen haberse disputado su espíritu), la unidad religiosa del mundo conforme a la ortodoxia católica. Ninguno de los otros reyes católicos de entonces proclamó ese principio, ni aun menos subordinó a él los relativos a la gobernación de sus Estados o a la política internacio-

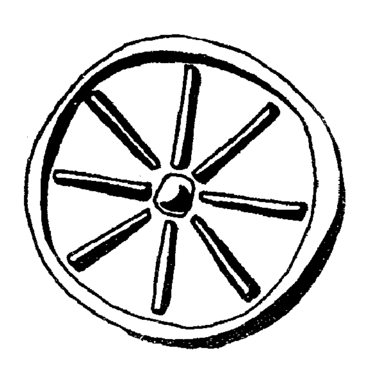
nal. Los católicos no españoles redujeron su proselitismo al problema puramente nacional de su reino, y aun así lo conciliaron todo lo posible con las conveniencias puramente políticas. Tal es el caso de Francia. Esa conciliación llegó en algunos casos a tal extremo, que por pura conveniencia política se vió a monarcas católicos, y aun a los mismos Papas, pactar alianza con los turcos, «azotes de la cristiandad», en contra de otro rey católico: cosa que nunca hizo Felipe. Verdad es que eso no puede maravillar a los hombres del siglo XVI ni a los actuales, quienes han visto con frecuencia alianzas electorales y de gobierno entre partidos políticos los más distantes entre sí por razón de programa y, a veces, enemigos acérrimos unos de otros; aunque también sea cierto que el motivo religioso ha sido siempre, de hecho y por naturaleza, el más intransigente (desde luego, mucho más que el político) y también el que más parecía separar entonces a los hombres.

Los protestantes, por su parte, se contentaron con defender el derecho a su libertad de conciencia frente a la contrarreforma católica, sin perjuicio de perseguir ellos, en su propio territorio, a las otras confesiones que calificaban de herejes, como a ellos los calificaba la Iglesia católica.

Si hubieran sido capaces, desde un principio, de convertir el postulado de libertad de conciencia que para sí pedían, en una regla de igualdad para todas las religiones, hubiera nacido entonces, en el orden de la cultura universal, un principio verdaderamente universal y humano. Pero aun tendrían que pasar más de tres siglos para que ese hecho se cumpliese. Muy pocos hombres del siglo XVI predicaron y ejercieron con igualdad, ni siquiera la mera tolerancia religiosa. Cuando ésta se impuso fué por la violencia, y no pasó de una conquista reducida al ámbito de un solo país y, a veces, aplicable únicamente a dos religiones: la victoriosa y la vencida en la lucha nacional cuando esta última representaba una mayoría o una minoría de irresistible fuerza social y política.

En la posición diametralmente opuesta a la de la libertad

religiosa, y a diferencia de la política utilitaria de los otros reyes cristianos de Europa, Felipe II elevó la empresa de catolizar nuevamente el mundo a la condición de un imperativo de su política internacional, y creyó de buena fe que con esto haría un bien a todos, es decir, planteó y procuró realizar una finalidad universal, a su juicio buena, puesto que para él (como para todo católico, entonces y ahora) significaba la verdad fundamental de la vida y la prenda única de salvación para las almas. Los demás, como ya he dicho, se limitaron a defender lo que se les quería arrebatar, o a seguir la vieja práctica de engrandecerse a costa de los territorios y pueblos ajenos. Ninguno más que Felipe concibe, defiende y procura realizar, una nueva Cruzada de puros provechos «espirituales»; incluso, a veces, contra los «temporales» de su misma patria.



GEOGRAFIA Y PEDAGOGIA DEL IV CONGRESO DE LA CIEC EN RIO DE JANEIRO

POR

J. A. SOBRINO, S. J.

A Brasil se lo merecieron los portugueses como presente marino de rocas y palmeras, como dama encantada de un océano buscada por tantos príncipes navegantes. Contaba Portugal con una teoría espumosa de nautas, encabezada por don Enrique el Navegante y seguida de Pérez de Cobilha, Vasco de Gama, Alvares Cabral, Bartolomé Díaz y otros; a ellos, por tanto, correspondía este presente marino de palmeras y rocas.

No voy a perderme entre nieblas históricas. Allí mismo, en la roca de Gàvea, bajo la cual he vivido unos días, dicen que se hallaron inscripciones fenicias de antiguos pobladores. En todo caso, yo, que soy gaditano, y, por tanto, fenicio indiscutible, he encontrado en ella una nueva razón para acercarme con simpatía a Brasil y a su capital.

Los que la descubrieron, allá por enero de 1502, la creyeron fluvial, y le pusieron por ello Río de Enero (Rio de Janeiro); y un poco después el conquistador Estacio de Sá le aumentó, si no la importancia, por lo menos el nombre, llamándole Muy Real Ciudad de San Sebastián de Río de Janeiro. Más adelante, los que siguieron a los conquistadores, se han encargado de hacer este nombre corto para toda la grandeza superlativa de Río, capaz de recibir en

su docena de playas abiertas, entre torres graníticas, todos los adjetivos de la admiración viajera.

Allá, en un libro de turismo, de casi principios de siglo, dedicado «a sus amigos del Club Alpino Inglés», James Bryce dice: *He leído veinte descripciones de Río y ninguna me ha preparado para la realidad, por lo que dudo que pueda hacer yo algo más con la descripción veintiuna.* Tampoco yo voy a pretender hacerlo con esta descripción, que no es la veintidós; pero nadie me impedirá que, en la lujosa adjetivación tropical de los viajeros, yo plante una palmera más y, subido en ella, entone mi alabanza.

Quizá tenga Río, más que ninguna otra ciudad que yo hasta ahora haya visto, un valor imaginativo y sugerente. Antes de pensar sobre Río, se encuentra uno fascinado. Antes que imponerle una filosofía, se deja uno dominar por su geografía.

Porque, ante todo, Río de Janeiro es una geografía; torres de granito y de gneis en un ajedrez verdiblanco de edificios y de selva; tablero donde las piezas verdes de la selva juegan y ganan siempre, aunque, paradójicamente, retrocedan ante el creciente urbanismo. En ninguna parte he visto más derroche de lujo forestal. El binomio del calor y del agua ha producido la ecuación de la vida en todas partes, y la selva se mete por entre las calles y sube a las columnas de las palmeras reales, con festones de lianas, y baja a los troncos caídos implantados de musgos y de hongos, y a las orquídeas salvajes y abundantes en la fiesta de la Naturaleza, y trepa en hiedras nutridas de aire y polvo por entre las quebrajas del granito. Todo esto—las cuarenta especies de árboles que se ven en veinte pies, como decía Bryce, y el millar de vegetales diversos del Jardín Botánico—tiene un valor de juventud y primitivismo, frente a las modestias vegetales de otras ciudades, que se contentan con un parque de árboles, numerados con cartelitos defensivos. En Río, la ciudad es la que tiene que colocarse el cartel para defenderse del vegetal.

Y luego, el mar, con calidades azules exquisitamente variadas. En otros puertos, el mar casi es una línea paralela al horizonte; en Río, este mar, curioso y entremetido, se ciñe a la tierra en bahías, ensenadas, playas y calas de estructura tan ramiforme, que hizo creer a los descubridores que era río. Es decir, ès un mar que penetra en la tierra, activa y juvenilmente.

En toda esta valiente geografía de selva y mar han implantado los hombres una ciudad, que también crece con rapidez superlativa. Cada arco de arena tendido entre los conos graníticos es una

nueva ciudad—Niteroi, São Gonzalo, Coraei, Flamingo, Copacabana, Gavea—; quedan todavía arcos y torres para duplicar a Río de Janeiro.

La ciudad, urbanamente, tiene el mismo ritmo violento e imitativo de la floresta, y, hoy día, ha reunido los extremos de los hoteles y rascacielos de Copacabana o de la avenida de Getulio Vargas, palmeras de altura oficial, con las chozas y favelas, con su sentido de zarza humana, dolorosa y sangrante.

Todo este Río se me ha presentado como un tremendo simbolismo humano, como un dístico en duros consonantes. El poema de Río tiene varios pareados: lo que puso Dios y lo que puso el hombre, la ciudad y la selva, el rascacielos y la favela, el cono de piedra y el arco de espumas. En un discurso con que amablemente nos obsequió el ministro de Asuntos Exteriores en su palacio, nos habló de que Río era la ciudad del equilibrio, donde todos los contrastes habían desaparecido ante una igualdad humana y social, etc. Puede ser que este ministro, a fuerza de repetir el poema, haya encontrado un secreto consonante. Yo todavía no he podido, en las matemáticas de Río de Janeiro, reducir a la unidad ese poderoso binomio que por todas partes se me ofrece. Sin embargo, es evidente que, bajo esas divergencias, quizá un tanto superficiales, se oculta un sentido de unidad social, muy admirable para los que vivimos en los Estados Unidos, debido, en parte, a la herencia ibérica, y que no divide a los hombres por las dicromías de la piel.

Con todo esto me iba olvidando de que tenía que responder a una amable invitación de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS para hacer la crónica de un Congreso de Educación que se celebraba en Río. También yo empiezo a sentir en este artículo que el paisaje se come al Congreso, y por eso vamos a dirigirnos a la sede del mismo, situada en el Colegio de San José, tomando para ello una lotaçao. He dejado para el final esta palabra, porque es un medio de transporte sumamente contingente y abierto a las aventuras, ya que se trata de un automóvil de un número limitado de personas, difícil de saber a dónde va y que va tomando y dejando pasajeros de manera aparentemente arbitraria, no acercándose nunca a su dirección por línea recta, sino por itinerarios tortuosos de sentido evidentemente vegetal. Todo esto lo hace, como digo, sumamente aleatorio, y por eso no se debe tomar una lotaçao si se quiere llegar a tiempo al Congreso...

* * *

La Confederación Interamericana de Educación Católica, a la que llamaremos desde ahora CIEC, fué fundada en Bogotá (Colombia), en 1945, por J. M. Fernández, S. J. que en aquel momento fué el portavoz de un deseo continental de agrupar las fuerzas católicas al servicio de la educación. Tras el primer Congreso, celebrado en Bogotá, tuviéronse los de Buenos Aires (1946) y La Paz (1948), en los cuales, además de afirmarse las bases constitucionales de la organización, se han venido estrechando cada vez más las relaciones y la cooperación para formar un frente educativo, no únicamente de carácter estático, como un muro defensivo frente a los posibles ataques de una educación laica, sino, sobre todo, como una línea de avance táctico y de progreso en la conquista educativa de los 61 millones de niños de Iberoamérica. Esta Confederación posee, como órgano permanente, un Comité Ejecutivo (Comité Permanente de la CIEC), constituído por siete representantes de la nación en la que tiene su sede y diez miembros no residentes, sorteados entre las otras Repúblicas americanas que tengan asociaciones nacionales de educación católica.

La CIEC organiza, además, como principal miembro para promover sus intereses, un Congreso panamericano, ordinariamente cada dos años, cuya sede va rotando alfabéticamente por las diversas naciones del continente.

Con estas breves coordenadas mentales, ya estamos suficientemente orientados para situarnos en el Colegio de San José, en el barrio de Tijuca, y acudir a las sesiones del Congreso.

El mecanismo funcional del Congreso lo constituyen las comisiones de trabajo y las reuniones plenarias. En el caso presente se establecieron once comisiones de trabajo para discutir cada una de las once tesis del programa, que se habían repartido entre las diversas naciones miembros de la CIEC.

Echemos una ojeada a este programa, colocado bajo el título general «Formación Integral del Adolescente» y el subtítulo «Formación Moral y Religiosa».

1. *Concepto católico de la formación integral* (Colombia y Costa Rica).

2. *Concepto no católico de la educación integral* (Canadá y Honduras).

3. *Delimitación de la materia a tratar en este Congreso* (Estados Unidos y El Ecuador).

Tras estos tres temas, que tratan de los principios filosóficos y

metodológicos aplicables al problema, se establecen las siguientes tesis de un contenido analítico.

4. *Formación de la conciencia del joven* (Cuba y Guatemala).
5. *Formación de la afectividad* (Chile y Paraguay).
6. *Formación de la voluntad* (México y Nicaragua).
7. *Formación del carácter* (Argentina y Uruguay).
8. *Formación de la personalidad* (Brasil y Perú).
9. *Algunos problemas especiales*: el concepto de religiosidad, la educación de la castidad, la crisis de la fe, los problemas vocacionales (Salvador y Bolivia).
10. *Educación social de la juventud* (Venezuela y República Dominicana).

La undécima comisión se ocupaba, como maleta suplementaria, de llevar todo el equipaje mental que no cabía en los diez bultos anteriores. Y allí, en esa maleta suplementaria, es donde, por exigencias de la organización, me encontré metido. Todavía hubo una comisión duodécima, establecida, creo que fué, a petición de la Universidad Católica de São Paulo, para estudiar problemas universitarios. Como es natural, nadie pensó en establecer la comisión trece...

En el programa anterior me encontré incluído, además de en la undécima comisión, en la comisión tercera, que, como ya es sabido, estaba integrada por El Salvador y los Estados Unidos. En ella, como ponente de la comisión oficial norteamericana, leí un trabajo sobre la limitación del temario, de sabor conceptual y metodológico, y que pretendía establecer las normas por las que las demás comisiones deberían regirse en sus estudios.

El contenido de la ponencia, después de recordar ciertas definiciones esenciales de lo social y de lo moral, constituía una llamada al sentido práctico. *No estamos*—decía el ponente—*reunidos en este Congreso de Río para indicarles a otros su camino, ni para hablar de las obligaciones que los padres tienen con sus hijos, sino para meditar en nuestros deberes de educadores católicos, respecto a los alumnos que tenemos en nuestras instituciones, que no son precisamente hijos nuestros...; ni tampoco estamos para darles soluciones económicas a los graves problemas que padecemos en el Hemisferio, ni mucho menos para repetir mecánicamente las encíclicas de los Papas como solución a dichos problemas. Todos aceptamos aquí, como educadores católicos, la doctrina de la Iglesia y la conocemos, y, si esto no es verdad, tenemos cien libros en cualquier biblioteca para estudiarla y veinte Congresos que nos han*

precedido elaborando definiciones. Lo que necesitamos aquí es examinar si hasta ahora, en nuestros respectivos colegios, hemos puesto en práctica esta doctrina y cuáles han sido nuestros fracasos y nuestros aciertos, todo lo cual requiere una observación justa y un buen bagaje de estadísticas.

Esta llamada a la realidad concreta resultaba tan evidente, que los trabajos de la comisión tercera, sin merecer los honores de la objeción y el debate, pasaron con rapidez increíble—para eso «éramos» norteamericanos—en veinticuatro horas desde el papel del ponente hasta la aprobación del plenario, en cuya primera sesión se presentaron las conclusiones.

He aquí algunas de ellas, en la que se evidencia el carácter práctico que arriba anotaba:

4. *No tratamos de establecer una criteriología católica sobre la familia, la enseñanza, la economía y el Estado. Presuponiendo y aceptando la criteriología católica, estudiamos la manera de formar a los jóvenes en ella.*

5. *No tratamos de presentar un estudio de carácter meramente teórico sobre la conciencia, la voluntad, el carácter y la personalidad, sino de aplicar los datos ofrecidos por la Teología, la Filosofía, la Historia y las Ciencias experimentales al problema de la formación moral y social del adolescente.*

8. *Estimamos que las conclusiones de este Congreso deben apoyarse, no sólo en las premisas de una sana doctrina conforme con la ciencia y la doctrina de la Iglesia, sino también en los hechos concretos de lo que sucede en las Américas en 1951 para poder aplicar esa doctrina a nuestro Continente.*

9. *En estos hechos concretos se debe incluir un análisis de los resultados de nuestra educación en la sociedad actual y del proceso que los motivó.*

10. *Se sugiere que cada una de las Federaciones nacionales miembros de la* CIEC, *antes de cada Congreso, prepare una información, basada en estadísticas, que proporcione una premisa de datos y hechos adecuados al temario que señale la comisión redactora del mismo.*

Pero la metodología es tan sólo un cauce, y lo que interesa en el Congreso es el flúido mental que por él circula. En este sentido, el trabajo de las comisiones en general fué serio e intenso. En casi todas había multitud de monografías sometidas por los educadores a cada una de las mesas de comisión, y que fueron objeto de vivísima discusión.

Es imposible transcribir aquí aun la mera relación de las conclusiones aprobadas que forman un verdadero tratado de pedagogía práctica. Por eso voy a limitarme a insistir en algunos aspectos o, más exactamente, principios que creo fundamentales, y que voy a reducir a cinco.

a) PRINCIPIO DE LA RELIGIOSIDAD.—Hay que subrayar, ante todo, la importancia del ingrediente religioso en la formación moral y social de la juventud. Si algo se revela en la actual crisis de la fe que padece la juventud, es la falta de una formación que no consiste tan sólo en un sistema de creencias, sino de vivencias, cumpliendo con el aserto fundamental de que «la luz es la vida». En la crisis actual, si se eclipsa la luz de la fe, es porque antes se ha extinguido la vida sobrenatural en el joven (1).

Hay un defecto fundamental en la educación católica, en bastantes Repúblicas iberoamericanas, que hace que una gran mayoría de los alumnos no continúen sus prácticas religiosas una vez que salen del colegio. Se hace preciso el ahondar en la causalidad de este fenómeno, que quizá se debe a una exposición de la religión meramente objetiva e histórica que no llega a crear convicciones (Comisión VIII, Conclusiones 5.ª, d; IX, A-5), o a una enseñanza excesivamente teorizante desvinculada de los problemas de la vida real (IV-3; IX, A,2; I, parte esp. 5), y, más que todo, a la falta de la integración entre lo que se enseña y se practica (IX, A2) y a una vinculación excesivamente basada en normas reglamentarias y no en el sentido del deber (IV, 4).

b) PRINCIPIO DE LA INTEGRIDAD.—Aunque el Congreso no ha tratado expresamente de la función primaria de la educación, que es la intelectual—dejando la materia para otros programas—, ha insistido en la necesidad de complementarla, no sólo con la formación moral, sino con otros aspectos que pertenecen a la integridad de la misma (2), cuales son la educación física, los deportes (VI, 4), la educación artística (VI, 6) y la preparación para la vida afectiva, social y aun política (3).

---

(1) Las conclusiones de la Comisión IX, ítem C, tratan de esta crisis y de sus remedios.

(2) Este concepto de integralidad se halla exactamente establecido en las conclusiones de la Comisión I, Parte general. Asimismo, en VI, 2.

(3) La formación sociológica requiere hoy día una máxima atención. Los trabajos de la Comisión X tratan del tema de la educación social en una visión que cubre todos los aspectos teóricos y prácticos, recorriendo en este último temas tan interesantes como la cátedra de Sociología cristiana (1,4); la formación política del adolescente, a fin de capacitarlo para intervenir oportuna y eficazmente en la vida pública (1,6); la elaboración de textos de Historia, Geografía y otras materias desde un punto de vista sociológico (7); el contacto

La educación de la vida afectiva ha encontrado en este Congreso expresiones dignas de ser notadas en un código de pedagogía cristiana. Por ejemplo:

1. *La afectividad en los adolescentes es una fuerza que se debe tomar en cuenta para orientarla y guiarla, no para oprimirla.*

2. *El educador... debe tener presentes las características de la afectividad propias de esta etapa de la vida, observar las peculiaridades de cada adolescente, conocer el ambiente en que los adolescentes viven y confeccionar su ficha personal, consultando para ello, cuando sea necesario, a un médico cristiano y prudente.*

6. *Debe el educador formar al joven de tal manera que el cine y la lectura no sean obstáculos, sino elementos positivos en su formación afectiva.*

7. *Es necesario que el educador pondere y valore la tendencia normal en el adolescente al trato con jóvenes del otro sexo, procurando encauzarla y orientarla.*

c) Principio de la profesionalidad.—Con él nos referimos a la preparación vocacional y técnica de los educadores. Constituye un error creer que todo titulado puede enseñar porque tiene un título, o porque, aun sin tenerlo, recibe una comisión u obediencia determinada. El milagro de la creación no se suele repetir en el campo pedagógico, y el estar en un puesto no crea la aptitud para desempeñarlo, sino que la supone. De aquí se deriva toda una insistencia en el Congreso sobre la preparación científica y técnica de los educadores, que debe ser la tarea, tanto personal de cada uno (VIII, 2) como la preocupación constante de los colegios y de las federaciones nacionales, que deben ayudar con material, cursos, etcétera (VIII, 1, 2; V, 10).

d) Principio de la individualidad.—Hay que huir del concepto del colegio-masa, e igualmente del niño-número, al que nos pueden conducir tanto consideraciones de orden económico como limitaciones involuntarias en el local, etc., y hay que ver en cada alumno un individuo con personalidad que puede requerir un trato diferenciado (I, parte esp. 2; VII, 3). Para ello, el educador debe situarse lo más objetivamente posible en la época con todas sus modalidades, tener muy en cuenta las filosofías imperantes (VI, 3), aprovechar toda la oportunidad para captarse la confianza del alumno, compenetrándose con sus intereses (VI, 4), y cultivar un

---

próximo del alumno con las clases proletarias y campesinas (1,10); la determinación del recto sentido de los movimientos feministas (2,2); las semanas de orientación vocacional femenina (2,5); finalmente, la necesidad de despertar en el alumno una sana comprensión de los problemas internacionales (2,6).

trato familiar con el educando en el aula y fuera de ella (VI, 5). Las relaciones del colegio con la familia constituyen una ayuda extraordinaria para este trato individualizado, ya que son la mejor fuente de información sobre la fisonomía psicológica de cada niño (VII, B, 3).

e) PRINCIPIO DE CONTINUIDAD.—La función educativa del colegio debe encontrar su complemento fuera de él, tanto durante el tiempo de la actividad escolar como después de terminada la educación. De aquí la importancia de la cooperación simultánea del colegio y la familia (V, 9), que hay que lograr mediante círculos de estudios y reuniones de padres y educadores (VIII, 6), y aun cursillos de instrucción para la familia (V, 9 y VI, 4). Las actividades extraescolares son de un valor extraordinario para la formación, no sólo aquellas de sentido religioso (VIII, 5, G), sino también social y escultista (VIII, 5h; X, 12).

Por fin, la insistencia en las organizaciones de ex alumnos manifiesta un aspecto más de la continuidad educativa que pretende ejercer el colegio en la vida humana. (VII, B7; VIII, 6; IX, C7.)

* * *

Además del trabajo de estas diez Comisiones, rico en principios y en normas pedagógicas, funcionó, como antes indiqué, una Comisión Undécima, que se ocupó de una serie de asuntos tanto de trámite administrativo como de acción inmediata, propios de las Federaciones nacionales y de la Confederación Interamericana.

Aquí es donde, además de otros puntos interesantes, como el Secretariado del Cine, todavía en una fase un tanto nebulosa, de las Asociaciones de Padres de Familia, y de las escuelas para las clases populares (4), se trató de un problema para el que expresamente me encontraba yo en el Congreso; a saber, el de los universitarios latinoamericanos en los Estados Unidos.

Ante todo, esta presencia del adjetivo *latinoamericano* puede resultar algo crispante para algunos nervios, y creo oportuno abrir un paréntesis explicativo.

Conversaba yo en Wáshington con cierto personaje prominente en los problemas de América, y habiendo recaído la conversación

---

(4) La preocupación del Congreso por atender al gigantesco problema de la falta de educación para las clases populares, se manifestó en repetidas ocasiones. Comisión VIII: «Hacemos votos para que nuestros esfuerzos por formar la personalidad cristiana de los jóvenes lleguen también a los medios obreros y trabajadores. Procúrese que, junto a las Universidades católicas, se establezcan centros de cultura popular...» Campañas de alfabetización (IX, A, 7 y C, 8). También, X, parte esp., 1 y XI, 10.

sobre la cuestión que nos ocupa, me referí a ella con el adjetivo de *hispanoamericanos*. El me advertió que la expresión correcta era *latinoamericano*, a lo que respondí que aquello me parecía un concepto algo momificado y excesivamente filológico. Como yo le propusiese de nuevo la corrección de *iberoamericano* para incluir claramente al Brasil, de ascendencia ibérica, él volvió a indicarme que lo único aceptable, como miembro de la Comisión de Estados Unidos, era el utilizar el adjetivo *latinoamericano* «por respeto a Haití...» («Y ¿por qué no respetamos a la Guayana holandesa, o a la isla de Trinidad?...» «Porque no son países libres con personalidad internacional.» «¡Ah!».)

La presencia de unos 5.400 universitarios *latinoamericanos*—sin incluir en esta cifra a Puerto Rico—en los Estados Unidos constituye uno de los fenómenos más interesantes de la simbiosis cultural, que cada día tiende a hacerse más intensa entre las diversas partes de este hemisferio.

La cifra anteriormente citada, que para ser exactos es de 5.377, representa un cálculo mínimo, ya que existen una serie de estudiantes no matriculados en Universidades pero sí realizando estudios de carácter postgraduado, en laboratorios, fábricas o clínicas, que hacen aumentar esa cifra en varios millares, hasta llegar a unos 10.000.

La presencia de los universitarios latinoamericanos en los Estados Unidos se caracteriza por un aumento creciente (5):

1923...........	730	1946...........	3.850
1930...........	1.041	1947...........	3.942
1936...........	733	1948...........	5.820
1939...........	1.023	1949...........	5.307
1944...........	2.558	1950...........	5.377

No todas las repúblicas han seguido esta curva de crecimiento, y sus diferencias pueden ser de interés para el estudio de situaciones nacionales, pero no afectan al planteamiento del problema continental.

Esta cifra total para el año 1950-51, atendiendo al país de origen, se descompone de la siguiente manera:

---

(5) Estadísticas tomadas principalmente de la publicación *The Unofficial Ambassador*, 1951, Committee on Friendly Relations.

Argentina	197	Haití	62
Bolivia	167	Honduras	122
Brasil	444	México	796
Colombia	823	Nicaragua	142
Costa Rica	186	Panamá	319
Cuba	737	Paraguay	26
Chile	136	Perú	243
Ecuador	122	Rep. Dominicana	47
El Salvador	109	Uruguay	44
Guatemala	220	Venezuela	435

Aunque no hemos podido determinar cuáles son los campos de estudio con referencia especial a los latinoamericanos, sin embargo puede aceptarse como cifra orientadora el cálculo general aplicado a unos 21.000 estudiantes extranjeros en los Estados Unidos, cuyas especialidades se estudiaron en el curso 1949-50.

Coloquemos en un primer grupo a la ingeniería, ciencias físicas, medicina y agricultura, dejando para el segundo las ciencias sociales y económicas, artes liberales, educación, teología y bellas artes. El total de alumnos pertenecientes al primer grupo es 10.847, y el del segundo, 10.190; resultado tal vez algo sorprendente para los que creen que el único interés que puede presentar los Estados Unidos es la enseñanza del proceso mecánico.

Pero mucho más importante que la distribución geográfica y profesional de estos estudiantes es lo que podríamos llamar su geografía espiritual, es decir, su presencia en los centros universitarios desde el punto de vista religioso.

Como resultado de este estudio podemos presentar el cuadro siguiente, en el cual se encuentran seis columnas de cifras: *La primera* es el total de estudiantes universitarios procedentes de cada república; *la segunda y tercera*, su división por sexo; *la cuarta*, el total de universitarios en instituciones católicas; *la quinta y sexta*, su división en sexos, con el paréntesis adjunto, que indica el porcentaje de estudiantes en instituciones católicas respecto al número total de estudiantes en los Estados Unidos:

UNIVERSITARIOS LATINOAMERICANOS EN U. S. Y SU DISTRIBUCION EN CENTROS CATOLICOS

	Tot. Est.	Var.	Muj.	En Centros Cat.	Var.	Muj.
ARGENTINA	197	148	49	11	10(6.7)	1(2.0)
BOLIVIA	167	149	18	3	2(1.3)	1(5.5)
BRASIL	444	350	94	35	29(8.2)	6(6.3)
COLOMBIA	823	641	182	76	36(5.6)	40(21.9)
COSTA RICA	186	141	45	18	11(7.7)	7(15.5)
CUBA	737	522	215	97*	43(8.3)*	54(25.8)*
CHILE	136	96	40	11	5(5.2)	6(15.0)
ECUADOR	122	90	32	23	16(17.7)	7(22.0)
EL SALVADOR	109	78	31	26	9(11.5)	17(54.8)
GUATEMALA	220	162	58	31	18(11.1)	13(22.2)
HAITI	62	44	18	8*	3(8.3)*	5(25.8)*
HONDURAS	122	85	37	13	6(7.0)	7(18.8)
MEXICO	796	625	171	95*	51(8.3)*	44(25.8)*
NICARAGUA	142	118	24	43	28(23.7)	15(62.5)
PANAMA	319	220	99	50	22(10.0)	28(28.2)
PARAGUAY	26	20	6	1	1(5.0)	0(0)
PERU	243	180	63	24	11(6.1)	13(20.6)
REP. DOMIN.	47	38	9	5*	3(8.3)*	2(25.8)*
URUGUAY	44	30	14	2	1(3.3)	1(7.1)
VENEZUELA	435	370	65	42	29(7.8)	13(20.0)
TOTAL	5.377	4.107	1.270	614	334(8.1)	280(22.0)

Reteniendo tan sólo las últimas cifras, vemos que el 92 por 100 de los estudiantes latinoamericanos, que teórica y prácticamente son de procedencia católica, se encuentran estudiando en centros universitarios no católicos. Las consecuencias de esta geografía espiritual desplazada afectan a los más diversos campos, desde la vida privada del estudiante hasta sus repercusiones en la esfera nacional de cada república y aun en el concepto de unidad católica de Latinoamérica.

Prescindiendo de soluciones posibles y optimistas, y siempre muy fragmentarias, a base de la creación de una red universitaria autóctona o de un desplazamiento transatlántico a Europa, la respuesta práctica por el momento es la orientación y canalización de estudiantes latinoamericanos que van a los Estados Unidos hacia los centros católicos de enseñanza universitaria.

La solución es suficiente flexible, ya que para los efectos formativos no es menester realizar el curso completo de los estudios

* Cifra aproximada.

en un centro católico, sino tan sólo ambientarse y adquirir la temperatura espiritual necesaria que luego se conserva en otros círculos de enseñanza.

Para lograr esta orientación se necesita disponer de un mecanismo bien coordinado de información y de acción, que encauce las corrientes culturales ya existentes en cada una de las repúblicas latinoamericanas, y cuya expresión concreta es el establecimiento en Wáshington de una Oficina Interamericana de Información Católica, en correspondencia con tantos centros cuanto repúblicas iberoamericanas participen en el proyecto.

La reacción de los delegados oficiales de la CIEC a estas proposiciones fué unánime y fervorosa, porque venían a formular una necesidad sentida por todos de una mayor colaboración entre las fuerzas católicas en el campo de la enseñanza. Próximamente es muy posible que podamos anunciar que este plan ha saltado, por el puente de la realidad, desde el escrito de una ponencia leída en Río hasta la geografía múltiple de este Continente.

* * *

Con estas y otras aventuras educativas se nos han pasado en nuestro calendario carioca dos semanas, vividas entre la geografía y la pedagogía del IV Congreso de la CIEC.

El acto de clausura, celebrado en el teatro Municipal, resultó admirable, y Río desplegó una elegancia imperial a la que nunca ha renunciado, culminada entonces por la presencia del cardenal Barros Cámara, arzobispo de Río y legado del Papa, y de la figura magnífica de don Getulio Vargas, Presidente de la República de los Estados Unidos del Brasil, amén de una corona cultural de ministros, prelados, catedráticos y centenares de educadores. El Presidente Vargas supo encontrar el epílogo exacto a las tareas del Congreso: *De él*—nos dijo—*se beneficiarán educadores y educandos de toda América, porque trabajáis con la íntima conciencia de que educar no es únicamente instruir, sino principalmente forjar el carácter en la disciplina de las virtudes cristianas, para la mayor felicidad de cada uno, el bien de la patria y la gloria de Dios.*

Este podría ser el final del Congreso y de su crónica si no se hubiese escuchado en el teatro Municipal de Río la voz del Santo Padre, que, en portugués, desde el Vaticano, nos exhortó en su calidad de Alférez de la Cristiandad a avanzar en las rutas de la

educación *aprovechando en la formación de la juventud todos los progresos de la pedagogía, purificados de sus errores materialistas.*

Y aquí cerramos las páginas de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS sobre el Brasil, después de haber jugado en el ajedrez verdiblanco de Río una última ficha de despedida, dejándolo enrocado en sus altivas torres de granito.

J. A. Sobrino, S. J.
Spanish Embassy.
WASHINGTON (U. S. A.).

LUIS ROSALES



DIEZ RIMAS

CON UN PRÓLOGO DE

DAMASO ALONSO

MADRID
1951

Luis Rosales está hecho de una prolongada, densa sucesión de retrasos, discusiones, ternura, teorías, ilusiones, ensayos, delicadeza, ceceos, un corazón como una casa, poemas, amigos, inteligencia inventora, tabaco negro y coñac.

He escrito estas palabras y veo en seguida que para pintar a mi amigo he echado mano de lo que Leo Spitzer, con una de sus mejores intuiciones, llamó «la enumeración caótica», evidente invención expresiva (aunque con algunos antecedentes antiguos) de la literatura moderna. Es decir, he caído en uno de los moldes formales, en uno de los tópicos contemporáneos. Inconvenientes de que el escritor esté doblado de analista del estilo: ya no puede escribir.

Verdad. Pero el problema que se abre aquí es muy grave; tanto, que es el fundamental de la psicología. A la primera asomada, vemos bien claro que nuestro espíritu no es homogéneo, que somos como una agregación, o un entrecruzamiento, o una ensambladura de vetas, y que estas vetas son, o parecen, a veces, contradictorias. Y nos vemos como un desorden; y porque nos infunde terror, nos parece inmenso y densísimo, y lo llamamos caos.

Sin embargo, lo mismo nuestra conducta diaria, nuestra

«práctica», que una segunda asomada consciente y más profunda, coinciden en manifestarnos «unos», «simples». Lo contradictorio y caótico se ordena en un impulso, en un ansia única («vida»), en una definición única («personalidad»). Hay como una veta preferente, hegemónica, que polariza y unifica en sentido a todas las demás. Si de la agregación caótica de Rosales (que es de lujo) quisiéramos sacar la veta definidora, ¿qué saldría?

El acierto ha de estar en elegir bien esa veta definidora. Por ejemplo: el hecho evidente de que Luis Rosales viva siempre con un retraso de cuatro o cinco horas, ¿bastaría para definirle? De ninguna manera. Y, sin embargo, es un componente de su personalidad.

Tomo ahora de nuevo los elementos de mi enumeración caótica y se me ordenan en dos series. Que en seguida se fijan o simbolizan en rasgos físicos. Acerquémonos.

Luis Rosales: un hombretón cetrino con unos ojos azules chiquitines o que detrás de las gafas parecen chiquitines (porque son un poquito miopes). Lo cetrino diríamos que viene del terruño y que se pierde en no sé qué noche morisca de las Alpujarras; lo azul parece que selló o presagió la personalidad del poeta. El cual, con explicable coquetería, gusta de prolongar las dos chispas azules que lleva en la cara, con tejidos azules de su preferencia (corbatas, chaquetas). Es tan violento ese contraste entre lo bazo y lo azul, que casi lo temblaríamos.

¿Quién ha visto sin temblar
un hayedo en un pinar?

De lo cetrino viene cierto ruralismo general: el gracioso ceceo inesperadamente perturbador, la ignorancia de los valores urbanos y económicos del concepto «tiempo», la lentitud madurante, llena de incisos y volutas, en la exposición de inacabables teorías. A lo azul atribuyo la inteligencia alada, la delicadeza exquisita, insinuada, apenas, con dos vertientes, una por el camino del corazón y otra por el lado de las artes desconocidas; y una virginal capacidad de ilusión.

Una ilusión general. No es que Luis Rosales se ilusione por esto o por aquello, con ilusiones concretas. No; los niños no tienen ilusiones diversas, sino que su vivir, su avanzar temporal es una sola ilusión. Así, en una permanente niñez ge-

nerosa, Luis Rosales es un «iluso». Y no habríamos definido nada, porque todo verdadero poeta es un «iluso», a no ser porque la impregnación ilusoria, la impregnación poética es en Rosales tan profunda y tan concentrada que le rebosa o mejor le rezuma al exterior, con porosidad de recipiente ibérico, tanto que todos lo ven.

La ilusión, la ilusión poética. Toda la vida de Luis Rosales es un soñar, tan encristalado, tan enfanalado en su sueño, que a veces nos dan ganas de desencristalarle violentamente y zarandearle. Pero no; su sueño—enorme crisálida cetrina con ojillos azules—merece respeto de todos, porque en este mundo de tanta simulación es de una autenticidad destinada, fatal. Vive, pues, Luis Rosales un intenso ámbito fantástico ilusionado hacia el futuro, en el que el rastro de lo vivido se dora y carga de zumos. El poeta echa el pecho valientemente hacia la vida, pero esa actividad que él cree vivir práctico es en él persecución ilusoria; y vuelve los ojos a su rastro entredulce, desviviéndose (como a él le gusta decir), y de esa contemplación nace toda su poesía. Su poesía: el único producto práctico de todo verdadero poeta. De donde resulta que Luis Rosales sólo vive desviviéndose. Su tema es, pues, aquello de lo que el corazón se cargó, «el contenido del corazón», como dice el título de una de sus obras. Lentamente se desvive Rosales en su poesía, pasando la cinta de su vida al revés. Vuelto de espaldas a su avance, todo el rastro se le ilumina: «el recuerdo es un cuadro»; sí, un cuadro en el que la dimensión de profundidad es el tiempo. ¡Qué ternura la de los colores muertos! ¡Qué dorada, con oro de uva madura, la luz de los soles ya idos! Por ese rastro de luz avanzan fantasmas: la madre, aquellos amores, amigos. Con ellos habla lentamente Luis Rosales. Tiene lágrimas en los ojillos azules.

Y ahora, en este punto, cuando cesan mis palabras, se abre el rastro iluminado.

DAMASO ALONSO

APRENDIENDO A SER MANO

I

¿Acaso eres el mismo de ayer?;
¿acaso eres el mismo
que tal vez tuvo que aprender a nacer
como aprende a latir la sangre con el miedo?;
¿acaso eres el mismo que crece hacia la nada,
devastadoramente,
como avanza la llama en el rastrojo?;
¿acaso eres el mismo que vivía
cayéndose en su cuerpo, desgajándose,
como el agua del mar se rompe entre las rocas,
se queda entre un vivir de piedra y cielo
dividida, indefensa, adolescente?;
¿acaso eres el mismo
a quien llamaban Luis los labios de su madre?;
¿acaso no llorabas, no sabías
que cabe todo el mundo en una lágrima
que está cayendo dentro,
que está cayendo siempre en nuestra vida
como el pisapapeles de cristal, invertido,
nieva hasta el fin, doliendo
sobre la casa alegre de ventanas?;
¿acaso eres el mismo que serás?;
¿acaso te despliegas desde el centro del día,
desde la pulsación de la esperanza
donde te vive Dios y te sucede?;
¿acaso eres el mismo?; no preguntes:
atiende a lo que vive,
a lo que crece en ti desde sí mismo
como logró crecer,
como ha crecido hasta encontrar su propia vista ese cie-
go nativo,
este ciego, que ha conquistado al mundo, y le conduce,

esta mano del hombre que ha llegado a ser mano a través
de los siglos de los siglos,
que se ha ido haciendo lo que es,
instrumental, vivísima, inocente,
para encontrar su gloria y nuestra gloria en el sueño de
Dios que nunca pasa.

II

Pintando; haciendo el mundo
Contigo, para amarlo
de nuevo; haciendo pueblos
que junten el espacio
mortal; haciendo tierra
para dejar simiente; descansando,
para gloria de Dios; siendo y cayendo
para invocar Tu nombre y levantarnos
desde la nieve hasta Tu labio mismo,
que nos vuelve a decir; siendo y andando
en el mar, en el tiempo y en la muerte
somos Tuyos, Señor; Te acrecentamos;
Te encarnamos de nuevo; somos Tuyos,
Señor: somos Tus manos.

LA CULPA COLECTIVA

La nieve es un esfuerzo, nunca duerme.
Nunca podrá dormir. La nieve última
quizás no va a caer. Quizás no pueda
volver a atar el agua en la blancura
temporal de sus manos. Sí; mañana
tal vez no va a nevar. Caerá la lluvia,
y en el mirar de Dios seremos náufragos
de muerte semanal y para nunca.

LO QUE TU LLAMAS «QUIEREME»

Busca un sitio en mi piel que no haya sido
escrito por tu mano, y que no tenga
algún temblor, alguna
luz de tu carne en su memoria ciega;
busca un sitio en mis ojos
que no haya sido espejo y que no sienta
cristalizar esa sonrisa tuya
que está aprendiendo a andar sobre la tierra:
lo que tú llamas «niño»
ya en tus manos se quiebra y se azucena,
lo que tú llamas «quiéreme» no es sangre,
pero late también, lo mismo que ella,
y ¡todo es tuyo!,
y, sin embargo, siento
algo que está más cerca
de mí que la esperanza, algo que vive
de mi propio vivir, algo que cesa
contigo, amor, y que me hará imposible
la misma vida que me das entera.

EL DIOS VIVO

Señor, ahora te digo que es preciso
que vuelvas a ayudarnos
a poner esta casa (las cortinas,
el aceite del año,
la víspera de encajes para el niño,
la alfombra en el despacho...).
Señor, ahora te digo que es preciso
que vuelvas; te esperamos
para que pongas orden en la casa
y escojas la oración de nuestros labios,
y crezcas declarándote en nosotros,
como se va viviendo y declarando

la primera palabra que aprendemos
en una lengua viva; estás tan alto
que es preciso morir para pedirte
que vuelvas otra vez; sufrimos tanto,
Señor, que ahora ya somos
hermanos en la cruz, y como hermanos
te pedimos por Ti, por Ti, que mueres
con el tiempo también y en nuestros brazos;
te pedimos por Ti: ¿no cegaremos
tu mirada, Señor, cuando pecamos?

TU, SI LOS LLAMARAS

Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.

Tienen nombre, Señor; son los que sufren;
las sombras semejantes,
las sombras que se quedan *en los cuerpos*
mientras va su vivir deletreándose
para ganar el pan; sólo en Ti esperan:
son los muertos que nacen
del invierno del mundo, son los muertos
que están viviendo y arden
con aceite de Dios; los sucedidos
mendigos, con sus cuerpos manuales,
donde la sangre está como en un pozo,
soñando con ser sangre,
y humedeciendo el ser hasta los huesos
con un soplo de vida que no late,
que apenas mancha el cuerpo, como sube
la humedad en los muros de la cárcel.

Tienen nombre, Señor; son los que lloran,
los náufragos del hambre,
los que Te duelen tanto que no puedes

mirarlos sin quemarles.
Tú sí los llamarás: son los que esperan,
los semovientes náufragos que saben
que el roce irá gastando día tras día
tu materia carnal; son los que nacen
para formar un nudo con el agua
que les lleva y les trae,
que les muere y les vive; los que nunca
encontrarán poder que les desate
de vivir hacia el fondo de sí mismos,
hacia el nudo del agua que les hace
suspender su vigor entre las olas;
son los muertos, Señor, la nieve fácil
de los muertos que viven y los muertos
que mueren sin vivir; ¡vuelve a nombrarles!,
¡nadie sabe su nombre entre nosotros!;
son los muertos que nacen,
los muertos y los muertos y los muertos,
surgentes, naturales.

AGUA DESATANDOSE

El tiempo es un espejo en que te miran.
Tú ya has entrado en el espejo y andas
a ciegas dentro de él; tú ya has entrado
en el mirar de Dios; nadie ni nada
te puede desnacer; en el espejo
tu carne sucesiva y simultánea
es igual que un trapecio donde un pájaro
a pie se maniata
dando vueltas y vueltas, y no puede
volar ni desasirse, y se le clavan
las plumas procurando
sostenerse en el cuerpo, y se le lacra
la carne en la madera, mientras gira
—abajo, arriba, abajo—y arde para

6

seguirse sosteniendo en el trapecio
—abajo, arriba, abajo—, hasta que al alba
vuelva a girar el cielo, y ya no pueda
seguirse sosteniendo, y se le caigan
las manos, se le agrieten
las manos, se le abran
las manos con el miedo de ser ave,
y suelten el trapecio, y caiga y caiga
y caiga desatándose y sintiendo
un borbotón de música en las alas.

HAY UN DOLOR QUE SE NOS JUNTA EN LAS PALABRAS

Si tú supieras que ayer es viejo como América,
que ayer no tiene un sol en cada tarde,
que ayer no es como un árbol, sino más bien como un hotel,
y que sus horas no se juntan, ya no pueden juntarse
para poder vivirlas económicamente
tomando el sol en el pinar de agosto;
si tú supieras que ayer, tal vez, resulta caro
con sus horas de lujo,
con sus horas que son igual que las habitaciones de un hotel,
y es preciso pagar para vivirlas;
si tú supieras que ayer se está cayendo
y que ha tenido que vender en pública subasta
su balneario de sal para las olas,
sus crepúsculos vespertinos
y su anestesia cívica,
es decir,
su cerrada y mohosa seguridad de editorial político;
y, finalmente, si tú supieras que un poema
no puede ya volver a ser como un escaparate de joyería;
si tú supieras que ahora es preciso que escribamos
desde el solar de la palabra misma,
desde el solar de nuestra propia alma,

porque nada está vivo, sino ella;
porque nada en el mundo tiene ya fuerza para decir que sí,
porque nadie puede acordarse de nosotros,
nadie puede regalarnos un traje,
nadie puede descubrir que tenemos un nombre,
sino Dios.

LA SED DE LOS OJOS

A Alfonso Moreno.

Se le juntaban las palabras en la boca unas con otras pensativas,
se le juntaban las palabras, tanto, que no podía decirlas.
Sus primeras palabras verdaderas fueron un hijo y una hija;
después vinieron otras como aquéllas, elementales y sencillas,
tan claras, que en alguna se ha lavado las manos pecadoras,
que no han pecado todavía.

SIN SABERLO

Todas las cosas que te recuerdan, todas las cosas que fueron tuyas durante algún momento de vida necesaria,
todas las cosas donde queda un retrato de ti, como queda la luz siendo calor aún entre las ramas del naranjo
donde los gorriones buscan asilo cuando llega la noche,
todas las cosas que componen tu historia, nuestra historia,
como las letras que al reunirse forman un nombre,
se juntan hoy en mi recuerdo cual las aguas se agolpan al pasar bajo el puente,
se juntan hoy para reunirme el alma.

LA CASA ESTA MAS JUNTA QUE UNA LAGRIMA

Señor, ya sé que estas palabras no son dignas de Ti,
ya lo sé,
pero quiero pedirte, de algún modo, que no derribes aún aquella casa de La Coruña,
que la defiendas de la lluvia
y no le cobres demasiado alquiler frente a la muerte,
porque la casa es tuya,
porque la casa es tuya igual que es nuestro un año,
porque la casa es como un año,
como un marjal de tierra y de madera,
como un abrigo viejo donde el cuerpo anochece descansando,
y, además, quiero decirte que he estado en ella este verano
y sé muy bien que no molesta a los vecinos,
porque no existe en ella ruido alguno.
porque nadie anda en ella,
porque sus habitantes, desde hace mucho tiempo, no se mueven,
no se pueden mover: son igual que paredes que nos miran,
son igual que paredes donde crecen los niños,
son igual que paredes donde la cal impide que progrese la humedad visitante,
y quisiera añadirte que tal vez se llegará a tapiar aquella casa,
se llegará a cerrar sobre sí misma,
si Tú te olvidas de los viejos,
si Tú te olvidas de que son ellos los que no pueden enfermar,
porque son necesarios como puertas,
como puertas que están siempre de pie,
y que se mueven, además, cuando es preciso, para modificar la cerrada disposición de las paredes,
para que todas se comuniquen entre sí,
para que todas las habitaciones puedan tener vistas al mar,
para que todas las ventanas sigan mirándonos desde los párpados de Dios.

Luis Rosales
Altamirano, 34
MADRID

RETROSPECTIVAS DE GOYA EN LA MITAD DE SIGLO

POR

ENRIQUE CASAMAYOR

El año que ahora termina de 1951, arranque de la segunda mitad del siglo XX, ha sido buen año para recordar al inolvidable, al eterno, al presente y siempre futuro don Francisco de Goya y Lucientes. La Exposición goyesca celebrada durante la última primavera en Burdeos, en cuya organización intervinieron la Alcaldía bordelesa y la Dirección General de Relaciones Culturales de España, rompió el fuego de la representación de Goya con una respetable cantidad de lienzos venidos de las principales pinacotecas del mundo. Algunos meses antes, hace ya un buen año, el Instituto de Cultura Hispánica convocaba su gran Bienal Hispanoamericana de Arte, a la cual ha agregado certeramente su Retrospectiva de Goya, que por estas semanas se está celebrando, y de cuyo éxito hablaremos detenidamente en otra inmediata ocasión. Estas líneas tienen por objeto presentar la Exposición que, posterior a la de Burdeos, se celebró el pasado estío en el Museo del Prado madrileño, en la que se presentaron al público un considerable haz de cuadros sólo conocidos en España a través de reproducciones, por ser sus propietarios Museos como los de Amsterdam, Dublín, Saint Louis (en Missouri), Agen (Francia), Viena..., y los de las colecciones particulares españolas del Dr. Marañón, marqués de Casa Torres, Banco de España, duque

de Alburquerque, etc. Oportunidad única en estos lustros para profesionales y aficionados de unir a la contemplación y estudio de la obra goyesca reunida en el Prado algunas piezas maestras huídas de España hacia otros horizontes.

Mucha tinta se ha gastado en escribir de Goya como pintor, como político, como sociólogo, como gran fustigador de los males del género humano..., en lo que va de siglo. La celebración de los dos centenarios: el primero de su muerte, en 1928 (que reveló como sagaz y poco común «entendedor» de Goya a D. Eugenio d'Ors), y el segundo de su nacimiento, en 1946 (que aseguró a un Goya sabedor y científico, bien lejano del gañán ignorante y analfabeto que quisieron presentar durante lustros ciertos eruditos casticistas)...; ambas efemérides—digo—justifican con su precedencia estas actuales retrospectivas que acaban de colocar a Goya en su justo encuadre, marginadas la anécdota populachera y la inútil erudición. Goya, una vez más, prende radicalmente en nuestra época con sus valores universales de pintor y de hombre, en el caso, harto difícil, de que ambos valores puedan diferenciarse. Si hoy—como dicen—Picasso representa para el mundo de la plástica contemporánea poco menos que toda la historia de la pintura, ¿no hubiéramos podido decir cosa semejante del gran coetáneo del otro sordo genial, Ludwig van Beethoven, quien, como aquél, revolucionó los mundos del arte abriendo a sus espaldas el porvenir de que ahora disfrutamos? (Por cierto que bueno sería establecer seriamente los, a nuestro juicio, importantes puntos de contacto entre Beethoven y Goya: creación, enfermedad, ideario político, misantropía...)

Siempre que se visita el Prado en compañía de no españoles o de gentes sin formación cultural, se observa idéntico fenómeno: la emoción del visitante cristaliza fuertemente, casi por igual, en las salas del Greco, de Velázquez y de Goya. Mil veces expuestas están las mil razones de esta espontánea predilección por los tres máximos representantes de lo que se ha dado en llamar «alma española»; razones, por otra parte, tan verdaderas como tópicas a fuerza de pruebas y comprueba s. Pero nos atendremos al valor esencial de lo *tópico como verdadero*, a fin de, dándole vueltas y revueltas, irle descubriendo poquito a poco toda la dinámica verdad de su entraña.

¿Qué propiedad o propiedades específicas ejemplifican al Greco, Velázquez y Goya como representantes prototípicos del ser español? Porque—sin meternos en honduras—aquí se trata de una

coincidencia esencial, y también existencial, en lo español. Resumiendo casi hasta la sipnosis, nos encontramos, pese a la divergencia temporal y cronológica, frente a dos pintores *barrocos*—el Greco y Goya—(barrocos en el sentido que da a este fenómeno general de la cultura el maestro D'Ors) y de un pintor, llamémosle así, *realista*. De los primeros, notemos su diferenciación comparando cualquier cuadro religioso del cretense—casi todos, todos lo son—con el Cristo de Goya. Sin embargo, entre éste y el tan popular de Velázquez, apenas coexisten divergencias de importancia. Concluímos, por muchas razones obvias: El Greco es pintor profunda, esencialmente religioso; Velázquez y Goya, siempre, pintan fuera del imprescindible talante de la concentración religiosa. Dice Marañón de las pinturas del Greco: «Son jeroglíficos que representan nada menos que la sublime aspiración de un hombre para entenderse con Dios.» ¿Dónde reside, pues, la coincidencia *española* de estos tres artistas con genio?

Sinceramente creemos en una residencia común ante la realidad, ante la contemplación del mundo y de sus cosas. Aquí el ejemplo primero, tópico hasta lo peyorativo, es D. Diego de Velázquez. Su visión de la realidad se ha confundido, por desgracia, muchas y siempre equivocadas veces, con un feo naturalismo casi fotográfico. Velázquez sería, según estos cegatos, el reproductor fidelísimo del aspecto real más epidérmico de lo español. Y se olvidan los tales de lo que Pedro Laín Entralgo llama «personalismo hispánico» velazqueño, o sea, la personal afección del hombre Velázquez frente «a la realidad contemplada por sus ojos de español». Este realismo estriba en fijar y transmitir la poesía de *lo que es* (Lafuente Ferrari), la que deriva del fluir de la propia existencia, misterio evidente tras del cual está Dios. (Aquí sí que hay contacto y coincidencia con la intención pictórica del Greco.)

Y ¿hay un realismo en Goya? Cierto que sí; tan de cierto como que coexiste también una ancha propensión a la fantasía. La relación honda de visión de la realidad en nuestros tres pintores quizá se ejemplifique en sus comunes maneras (salvando técnicas y estilos) frente al retrato. Sus respectivas aprehensiones del objeto retratado presentan el denominador común de un realismo que Antonio Machado definió, en coyuntura velazqueña, como «nada propenso a revolcarse alegremente en el estercolero de lo real». Se trata, creemos, de una penetración psicológica (a veces extrapictórica, como en algún caso de Goya) en la profundidad humana del individuo o de la sociedad, animando los cuerpos, las

colectividades, toda la naturaleza exterior que es lo tópicamente visible, de un espíritu construído de dentro afuera. De este modo sí que los tres grandes retratistas presentan a sus retratados tales y como *en realidad* son, sin caer en la recreación subjetiva de reformarlos según cada cual quisiera.

Los soberbios retratos de Goya en este sentido merecen especial admiración. En esta Retrospectiva hay algunos insuperables: véase el de D. Ramón Satué, alcalde de Corte, pintado en 1823, hoy en el Museo de Amsterdam; y para su comparación, el velazqueño del Papa Inocencio X, de la Galería romana de Doria, y el de Vicentio Anastagi, del Greco. La pincelada de Goya en sus retratos es implacable. Son los suyos—también sus autorretratos—veraces, contundentes, lúcidos hasta la revelación, descorteses casi siempre, sin alabanza ni concesiones a la virtud o al vicio. De «La familia de Carlos IV» a la «del Duque de Osuna», de los retratos de la reina María Luisa al de Doña Tadea, apenas existe distancia en cuanto a su realización, en cuanto a su justeza y a la justicia con que han sido retratados. Véanse algunos retratos más: el de una «Dama con mantilla» (Museo de Dublín) y el del «Duque de San Carlos», aquí reproducidos. En ellos se observa el realismo inmanente de unas almas con la frescura de un espíritu recién descubierto.

No podemos detenernos a señalar las excelencias de esta Exposición. En ella están representadas, preferentemente, obras de la época décimonónica del pintor: veintiocho años de gran fecundidad y renovación, lejos ya de los cartones para la Real Fábrica de Tapices, lejos de la pintura de Bayéu y de Mantegna. Hay dibujos y bocetos para las series de «Los caprichos», «Los disparates» y «Los desastres de la guerra»; «La muerte del picador» (1905), en hojalata, que algunos localizan treinta años antes, cosa bien posible; «El garrotillo» (1825), propiedad del Dr. Marañón, pieza maestra entre todas, y el retrato de la «Condesa de Gondomar», que es la rúbrica a cuanto se lleva dicho acerca del realismo español de Goya.

Esperemos algún tiempo más para dar cuenta de la última Retrospectiva de 1951, que el Instituto de Cultura Hispánica ha montado en el gran marco de la I Bienal Hispanoamericana de Arte, que se está celebrando actualmente en Madrid.

E. Casamayor.
Donoso Cortés, 65.
MADRID.



Don Ramón Satué, Alcalde de Corte 1823
(Museo de Amsterdam)



Enredos de sus vidas



El garrotillo
(Col. Dr. Marañón)

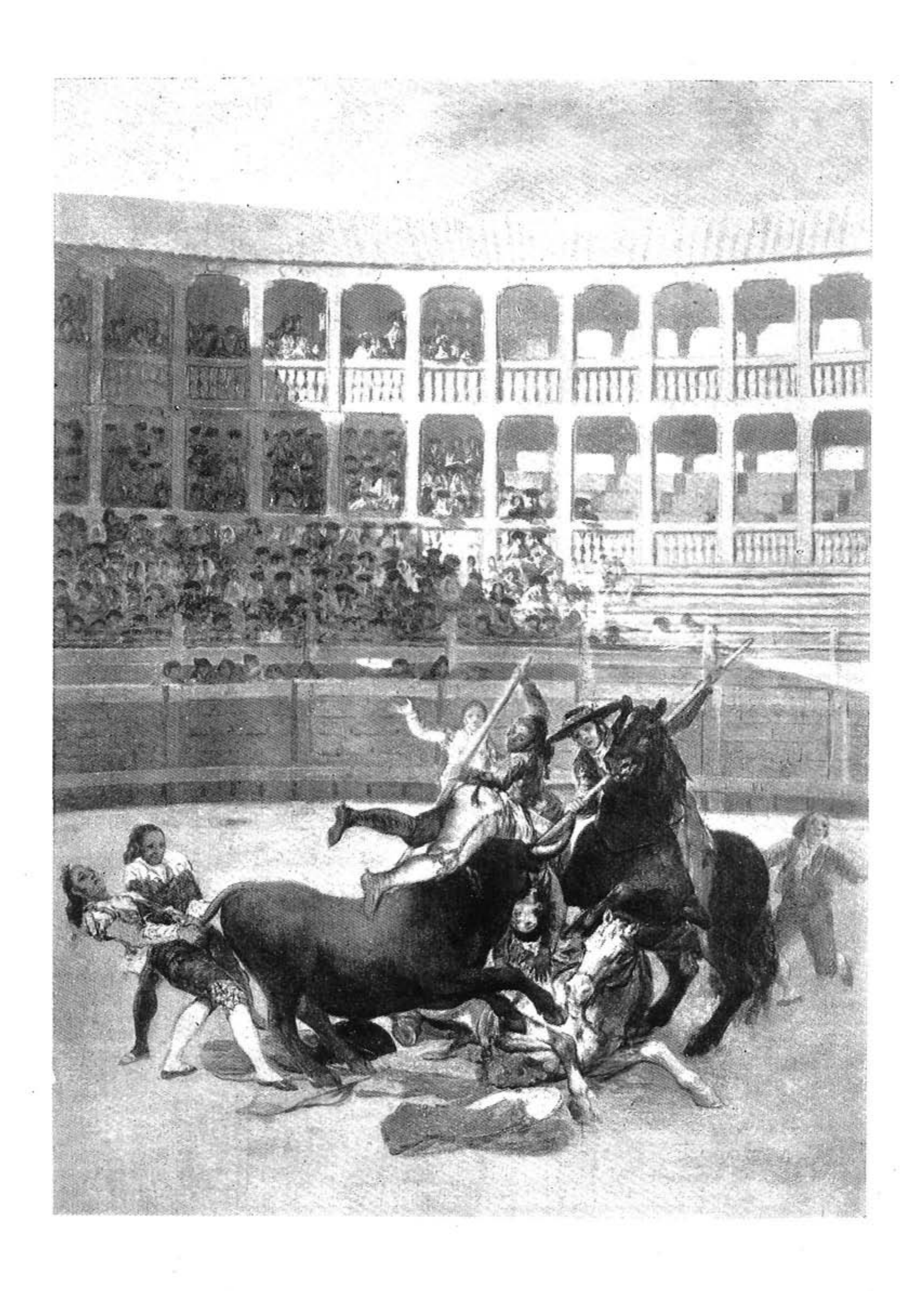
1823



Boceto de la «Anunciación» 1785
(Prop. Marqués de Casa Torres)



Lama con mantilla
(Museo de Dublín)



La muerte del picador 1777-1805 (?)



El Duque de San Carlos **1815**



Autorretrato
(Museo de Saint Louis. - Missouri)

IMANTATA

POR

FERNANDO DIEZ DE MEDINA

FERNANDO DÍEZ DE MEDINA, novelista boliviano, es hoy Gran Premio de Literatura de Bolivia. Cien mil bolívares le ha dado la obra premiada, *Nayjama*, su más reciente novela, que representa algo así como una introducción al estudio de la mitología andina trasplantada a la época presente. Ya en 1950, la Confederación de Estudiantes Bolivianos declaró que *Nayjama* y otra novela anterior, *Thunupa*, eran el «evangelio de las nuevas generaciones bolivianas». En efecto: en sus capítulos late una corriente vivísima y clara que une los legendarios y recónditos veneros ancestrales del indio a la realidad boliviana de nuestros días. Es un canto coral en que se funden y armonizan el indio y la encrespada naturaleza. En ciertos fundamentales aspectos, la obra de reivindicación del alma india y los puntos de penetración en las cuestiones andinas que coexisten en Díez de Medina, recuerdan al mejor Ciro Alegría, el gran escritor peruano autor de *El mundo es ancho y ajeno*, obra maestra de la novelística suramericana en el género indigenista. Maestra lo es igualmente *Nayjama*. CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, en su afán de conseguir para sus lectores lo mejor y más reciente de la creación hispánica, publica a continuación una inédita visión andina de Díez de Medina, *Imantata*, escrita en la línea peculiar del protagonista, que le ha valido el Gran Premio de Literatura, y que el autor envía para su especial publicación en nuestra revista.

EN la última época glacial, el hombre soportó violentas acometidas de la Naturaleza que casi concluyeron o tal vez terminaron con el primitivo andino. Entonces «Pacha-Inti»—el Padre Sol—se negaba a iluminar el mundo, y «Jacha-Kjuno»—el Gran Viejo de Nieve—empastaba tierras y aplastaba naciones. Era en la edad oscura.

La «Chamak-Pacha» pasó. Tal vez no vuelva nunca, tal vez regrese un día. . Pero la huella de sus pasos quedó impresa para siempre.

Hay días grises, hostiles, que pesan fuertemente en las almas. El altiplano se reviste de glacial indiferencia. Se avanza leguas, leguas y no sucede nada. Terrible soledad. Un

náufrago en el mar no se sentiría más abandonado que el viajero perdido en la planicie. Y el viajero, aterrado, cree hallarse en el confín del mundo. ¿Es un paisaje lunar, helado y silencioso, o una prisión de muros infinitos que hace inútil buscar la libertad porque los muros huyen con el hombre que sale a su encuentro? Dijérase que las montañas, dioses dormidos en el sueño cósmico, son fuerzas adversas que niegan albergue en la salvaje morada de los Andes.

En uno de esos días grises, enemigos, abandonado a sus propios pensamientos, Nayjama vagaba por el rudo altiplano.

—Necesitamos también de los días agresivos, porque éstos son los que endurecen el cuerpo y levantan el espíritu.

Nayjama miraba con profunda atención, como si estuviera volviendo a descubrir la meseta.

Todo quieto, inmutable. Los montes recuestan sus gibas de bisonte en lontananza: duermen. La planicie pedregosa se extiende sin término, como una mesa vacía de inalcanzables perspectivas. Casuchas y animales se neutralizaron en el pardo de la tierra. El aire está inmóvil como la firme lápida del cielo. Un tremendo silencio, una total inmovilidad cayeron sobre el mundo.

A veces, el altiplano es la gigantesca representación de la idea de la muerte.

De pronto, una llamarada de luz corrió por los faldíos, fueron disipándose las nubes, brilló el sol y la meseta recuperó el aspecto de los días felices.

Allí, a lo lejos, cual diminuto islote, un caserío insinúa sus techos de paja sin relación casi con el medio. Un aguayo multicolor delata más cerca la presencia de una muchacha india, cruzando el páramo con los pies desnudos. ¿Dónde va? Semeja algo ajeno a la desolación geológica. Los árboles parecen guerreros en derrota: pocos y dispersos. Los caminos se abren en venas térreas, juegan con las colinas, pasan, como si también ellos fueran forasteros. Fulgura la Cordillera en lejanía: «Riti-suyu», banda de nieve, como dijo el

quechua. Se azulan las montañas, y los tonos contrastantes del sembrío y del ganado vuelven a esmaltar la meseta.

«Imantata»: lo escondido. Hay que saber mirar para alcanzar las secretas relaciones de todo lo que guarda el altiplano.

Una llama bermeja irguió su fina silueta en la planicie.

¿Qué tiene que ver la llama con la meseta que lo absorbe y desintegra todo? Tendrá sentido real, vital para el aimára; al viajero poco le dice. Es un botón estético en el yermo: y basta.

Pero el aimára piensa de otro modo. Si la tierra es la gran madre para el andino, la llama es hermana mayor, lo provee y sostiene en todo. Es medio de transporte; proveedora de lana para sus tejidos; depósito de combustible; su leche y su carne sirven de alimento; se inmola como víctima propiciatoria en los ritos agrarios o en las hechicerías ancestrales; y aun muerta entregará piel y huesos al amo. «Simiente de naciones»—como la llamó el poeta—, sin ella no hubiesen existido los imperios andinos, ni el Incario, ni la Colonia; y el animal histórico compite todavía con los modernos sistemas de transporte. Este camélido de apariencia frágil y fortaleza increíble, además de sostén cotidiano, es el compañero fiel del indio, confidente mudo de júbilos y desventuras. ¿Mudo? Pero ¿es que sólo se habla por palabras? Indio y llama se contemplan largamente, hondamente, se hablan con los ojos, y en su coloquio silencioso semejan dos amigos en tren de confidencia.

Nayjama veía alejarse al dulce animal: lento, elástico, flexible. Inaudito sobreviviente de especies desaparecidas, este constructor de imperios es también un dominador de la Naturaleza. Hermana mayor, amiga, sostén del nativo, es casi una persona. Y al ver la espléndida apostura de la llama, su andar rítmico y tranquilo, su inquietante altanería; ese mecer de navío con que ondula por el plano; recordando el brillo misterioso de sus grandes ojos oscuros, Nayjama tuvo un presentimiento inverosímil:

—Ha pasado una princesa india...

También la llama, a veces, como las casuchas, el indio, los árboles, el camino, y las sementeras moradas de la quinua parecen cosas aisladas, independientes del medio circundante. Hay una total desarticulación en el naufragio altiplánico: seres y cosas rotas, inconexas, como fragmentos pequeñísimos de un ánfora despedazada que no se puede reconstituir porque se perdió el secreto de la antigua relación que guardaban sus partes entre sí.

Las sombra de unas alas potentes proyectándose en el suelo, hizo levantar la cabeza a Nayjama:

—¡El cóndor!

Cruzó veloz el ave, a gran altura, y no tardó en desaparecer, porque el pájaro totémico del ancestro ha ido a refugiarse en la Cordillera, allí donde las nieves se tocan con las nubes, y rara vez se cierne sobre la meseta. Pocos son los que llegan a ver su vuelo majestuoso, planeando sobre el ganado, o la caída vertiginosa cuando los ojos rapaces lo precipitan en la aventura de la presa codiciada.

«Kuntur-Mamani»: el protector de los hogares. Vigila desde las blancas lejanías, y apenas si se digna enviar como su heraldo de grandeza a un hermano menor: el «allkamari», mensajero agrícola, al que se tolera sus rapacerías porque es enviado del reino de los aires y está ligado a los ritos y usos agrarios. El «allkamari» es familiar al indio. Todos conocen su pico rojo, su plumaje negro, su vuelo lento y gracioso en grandes círculos concéntricos.

Muchos vieron al cóndor en las cordilleras, señor del espacio, donde no tolera intrusión. Despeña mulas, precipita viajeros al abismo, y de un solo golpe de las alas potentísimas abate al más osado. Los cazadores han visto al tropel aéreo cuando desciende a alimentarse: primero el «Mallku» —el jefe—; después, el que le sigue en tamaño, y así sucesivamente. Los machos en orden de grandeza, luego las hembras, finalmente los críos. Todo en riguroso orden jerárquico y de fuerza. Y cuando el festín concluye, la tropa aérea se

remonta hacia el peñón de nieve conservando precedencias. Primero siempre el jefe; todos detrás. La sociedad andina toma el concepto de autoridad de la sociedad de las aves: «Mallku-Kaphaj»—el Cóndor Poderoso—es totem y linaje histórico a la vez. También los cazadores conocen la tremenda visión del ataque de los cóndores: ese alud de picos, de garras y de alas que hace temblar la montaña en su descenso vertical y velocísimo. ¡Bólidos alados! Pocos son, empero, los que divisaron al gran pájaro pasar a corta altura del altiplano. Las fuertes alas tajan el aire como cuchillas rapidísimas. Las patas y las garras encogidas como un tren de aterrizaje presto a desplegarse. Y en medio de la gola de nieve que le ciñe el cuello, se mueve la cabeza agresiva, husmeando, avizorando todo, mientras el crestón cimero finge un timón inverosímil.

Cuando el cóndor cruza el cielo, el indio siente que algo ha entrado en su alma.

Pero ¿quién ha visto al «Kuntur-Mayku», el Jefe de los Jefes? Es el más grande de los cóndores: de talla extraordinaria, alas más potentes, garras de león, blanco el fornido pecho y el abanico de las plumas. Sólo se le puede ver una vez en la vida, porque la deidad no se repite para el hombre. Su vuelo es tan veloz que finge una centella, mas quien lo vió ya nunca olvidará esa flecha blanca que parecía atropellar los vientos...

El que ha visto, una vez, al «Kuntur-Mayku», es un hombre dichoso: vivirá muchos años, la prosperidad caerá sobre su techo, y está llamado a grandes empresas. Porque cuando el Más Grande de los Cóndores visita un corazón, ese corazón está marcado ya por el destino. Y el destino pide audacia y fortaleza condoril para poder señorear en la meseta.

Y el «Kuntur-Mayku» habita en los nevados. La leyenda dice que un cóndor blanco se ha posado en el «Illampu», otro en el «Illimani», un tercero en el «Mayna». Y no se sabe si los nevados son pájaros gigantes petrificados en la

nieve, o si el Cóndor Blanco es una cumbre que se puso a volar sobre montañas.

¿Por qué estos indios se nombran todavía Condori, Mamani, Poma, Katari, como si fueran hijos del cóndor, del halcón, del puma, de la víbora? Y el puma que merodea los bosques ¿no fué también deidad totémica, antepasado del andino, como atestiguan la piedra y los ceramios?

Si los símbolos animales fuesen revelados...

El puma, audaz y codicioso, es blasón de rebeldía. Astuta y peligrosa la víbora: enseña el camino más largo. El oso y el halcón entregan sus blasones de fuerza y de viveza. El cóndor une cielo y tierra en su vuelo agorafóbico, levanta y dignifica todo. Y hasta el tímido guanaco y la inocente vicuña jugaron papel preponderante en los ritos totémicos que forjaron la épica social, allá en el primitivo amanecer, cuando el hombre se identificaba con el astro y se asimilaba con el animal. Porque hombre, astro y animal eran lo mismo: ascuas vivas, fuerzas concertantes del torbellino cósmico.

«Imantata»: lo escondido—piensa Nayjama—. ¿Quién rasgará el velo de la esfinge?

Y regresa a la ciudad agitado, pensativo, como si la tierra y sus moradores le hubieran dejado acercarse al borde del misterio. Porque sólo aquel que tenga ojos de halcón y constancia de felino podrá oficiar en el culto primitivo. Porque el Ande tiene lengua nocturna, que sólo llega al pertinaz, al que mira detrás de lo escondido.

Fernando Díez de Medina
Casilla, 13
LA PAZ (Bolivia)

2



BRUJULA DE ACTUALIDAD

UNA VISION MARXISTA DE HISPANOAMERICA, por *Carlos Robles Piquer.*

El retraso con que llega a nuestra mesa la obra de Jorge Abelardo Ramos, titulada *América Latina: Un país* (1), no disminuye un ápice su apasionante interés y la necesidad de que esta revista se ocupe de ella en aras de una elemental honestidad intelectual y de un real interés por la vida histórica de nuestros pueblos. Se trata de la obra de un inteligente y agudo escritor marxista argentino, que pretende esbozar los rasgos más salientes del pasado hispanoamericano y lanzar una consigna de acción política presente al proletariado, para la constitución de los Estados Unidos Socialistas de América Latina. Erraría, no obstante, quien no viese en este trabajo más que un panfleto oportunista. Se trata de un ensayo mucho más serio y que merece ser conocido por quienes aspiren a influir en nuestros comunes destinos. Adelantemos, por de pronto, que el punto de arranque del autor no figura en los programas del Kominform para Iberoamérica. El autor y el libro son marxistas, pero no stalinistas. En todas las páginas campea un desprecio absoluto por la «burocracia corrompida» que desde Rusia gobierna tantas quintas columnas. El autor es un discípulo y ferviente admirador de Trostky, lo que no es extraño en Hispa-

(1) Jorge Abelardo Ramos: *América Latina: Un país.* Ediciones Octubre, Buenos Aires, 1941, 242 págs.

noamérica si recordamos que el marxismo boliviano, de evidente importancia, actúa en esta órbita y que otros teóricos marxistas argentinos, como el autor, están en esta misma línea. Esto explica asimismo el fuerte sentido nacional (a veces iberoamericano, a veces argentino) de su postura. Si alguna vez el comunismo triunfara en nuestros pueblos, incluso con ayuda rusa, no es aventurado pronosticar que el mariscal Tito, Valdo Magnani, Joseph Schappe, Sven Linderoth, Darius Le Corre y otros secesionistas europeos encontrarían numerosos seguidores de estirpe hispánica. En este libro se apunta una visión nacionalcomunista, mil veces más peligrosa que la que Rusia trata de imponer. El stalinismo, y concretamente el Partido Comunista argentino, tendrían mucho que responder a Abelardo Ramos en torno a su acusación de haber sido *desde sus orígenes extraño a los problemas básicos de la revolución argentina y latinoamericana* y de no ser sino una *escoba barata para las necesidades cotidianas de la burocracia soviética... fraternizando con el imperialismo mundial, excepto el de Alemania y el de Italia.* El vetusto debate entre los partidarios de la Revolución universal y los de la Revolución en un solo país se traduce al español en este libro con la acostumbrada violencia. Pues, afortunadamente, el marxismo está también desunido.

Su antistalinismo no puede, sin embargo, hacernos olvidar el marxismo de Abelardo Ramos. Apenas hay en este trabajo una sola cita ideológica y doctrinal fuera de las de Marx, Engels, Lenin, Trostky y, con abundancia, Hegel. La aplicación del método y la dialéctica marxista al sujeto histórico que es América es rigurosa y lógica. Y es aquí en donde está la gran limitación del libro, la que invalida su juicio general del problema por más que acierte en la valoración de numerosas facetas aisladas. Ciertamente, y vaya esto en elogio del escritor, con un punto de partida tan ceñido, tan autolimitado, es imposible obtener mejores resultados. Pero, y vaya esto como crítica al punto de partida en sí, es también imposible obtener el resultado óptimo. Porque éste sólo puede lograrse en la obra histórica con un espíritu libre de prejuicios y que no se empeñe en verlo todo concorde a lo previamente imaginado. El error marxista, patente en este libro, es el de estimar sólo las fuerzas económicas en juego. Esto es cosa tan sabida que no vale la pena insistir en ello. Para Jorge Abelardo, la *distorsión de palimpsesto sufrida por la Historia de América Latina, obedeció al choque de grandes intereses materiales... Su rasgo preferido es negar la acción de las clases en la historia americana. No supone ironía agregar*

que esta concepción interesada ha sido forjada por la clase dominante. Y en vista de esto nos ofrece una nueva visión de la Historia americana, forjada, cree él, al gusto de la clase dominada. Todo se reduce, pues, a que la distorsión de la verdad cambie de signo. Los papeles se truecan: el MALO pasa a ser BUENO, y el antes BUENO se cubre de los más negros ropajes de la perversidad.

Desde este enfoque, no es extraño que la parte de la obra en donde encontramos más aciertos sea, a nuestro juicio, la parte central, relativa al siglo XIX. Centuria ésta escéptica, en que las naciones hispanoamericanas apenas existían, con un marcado sello de materialismo y de laicismo, he aquí que una interpretación asimismo materialista de la historia penetra con singular agudeza, mayor con frecuencia que la historiografía oficialmente venerada hasta el siglo presente. Los juicios sobre Mitre, sobre el doctor Francia y los López, sobre la pugna entre los terratenientes ganaderos del Río de la Plata, interesados en el librecambio con Europa, y los artesanos del interior, proteccionistas en nombre de su naciente industria; sobre Rosas y la separación de la Banda oriental, sobre la política inglesa, luego heredada por Norteamérica, para transformar a Hispanoamérica en una semicolonia, estas y otras opiniones son con frecuencia certeras y justifican el interés de la obra. Ocurre que es aquí, con más perspectiva y menos pasión que al llegar a la actualidad y con más conocimiento y menos sectarismo que al juzgar la época virreinal, donde Abelardo Ramos hace gala de una visión más nacional y menos clasicista del tema. Por ello, en las obras de muchos escritores argentinos del llamado sector nacionalista habían aparecido ya algunos de estos puntos de vista.

Asombra, por el contrario, la frivolidad con que el autor juzga la obra americana de España, y que, desde este lado de la Hispanidad, no puede menos de dolernos de nuevo, ya que no de asombrarnos. La superficialidad de esta parte del libro es tan clara que no merece insistir en ello. Precisamente lo que hubo de espiritual como motor de tal empresa es lo que nunca podrá intuir un marxista químicamente puro. Por el mismo motivo, la parte última relativa a los acontecimientos actuales en Argentina, es incompleta, unilateral e injusta. El nacionalismo argentino no es entendido y sí calumniado por el autor, que no ve en él sino el reflejo de la burguesía industrial de este país, carente de sentido para lo «latinoamericano», y no dispuesto, por tanto, a realizar una auténtica revolución. De nuevo, lo que hay en esta ideología de espiritualista se le escapa al marxista consciente. A tal grado lleva el dogma de

la lucha de clases que, en rigor, la Argentina no es para él un conglomerado armónico del pueblo que la habita, sino que es, sólo y parcialmente, el proletariado argentino. Un pie forzado semejante estorba en cada página las innegables calidades de escritor político de que está dotado Jorge Abelardo Ramos. Al cerrar el capítulo XII, que trata de «La burguesía industrial en el Poder», dice que su política continental *fué el más terminante testimonio de su total impotencia para realizarse como clase*. Francamente creemos que ni la llamada burguesía ni ningún otro grupo social han de cifrar su servicio al país en algo tan inconcreto y lateral como esto de *realizarse como clase*. El país en que una clase, y precisamente el proletariado, ha operado en tal sentido con mayor perfección es la Rusia stalinista, y cuando Jorge Abelardo Ramos habla del *inmenso desprecio de la burocracia soviética por la opinión pública de la clase obrera mundial*, no parece hallarse muy satisfecho de semejante experimento. Si bien es verdad que la unión de los pueblos hispanoamericanos, principal tesis de esta obra, es una tarea deseable, no lo es menos que tal unidad ha de hacerse al servicio de un ideal cuyas raíces prendan en el terreno del espíritu y no estén a merced de ningún materialismo, venga éste de donde venga.

Carlos Robles Piquer.
Instituto de Cultura Hispánica.
Ciudad Universitaria.
MADRID.

PRIMER CONGRESO HISPANO-LUSO-AMERICANO DE DERECHO INTERNACIONAL, por *Tomás Salinas Mateos*.

DURANTE las conmemoraciones, más o menos acertadas, del V Centenario de la reina Isabel la Católica, un grupo de profesores se reunió en Madrid, en junio de 1950, para acordar la celebración de un Primer Congreso Iberoamericano de Derecho Internacional.

Existía el precedente de otro Congreso en 1892; pero el tiempo vino a demostrar que fué sólo conmemorativo, convocado con ocasión de un centenario (el del descubrimiento de América) y celebrado en Madrid. Prácticamente, de este Congreso apenas quedó el conocimiento mutuo (aspecto tan importante, pero que no debe ser sino medio y no único resultado), salvo la conveniencia

y alcance del arbitraje internacional. Fué propósito desde un primer momento que los internacionalistas que asistieron a la reunión preparatoria aprovecharan la coyuntura del Centenario Isabelino; pero únicamente como medio de establecer un contacto, para estudiar los problemas del presente jurídico del Mundo Hispánico, a la vez que se revisaban afinidades y conceptos inactuales.

Y, si el maquiavelismo absoluto se ha erigido en la acción política de determinados Estados, los pueblos hispánicos, herederos de una gloriosa tradición jurídica, «poseen el secreto para la solución adecuada de las más graves incógnitas que acongojan al hombre moderno», como declaró el profesor Yepes ante el Congreso. Vitoria y Suárez, Bello y Calvo, Bevilocua y Pineiro Ferreira, Bustamante y Alvarez, son los valores imperecederos de esta doctrina, que permite una concepción humana de la vida; que los valores morales tengan entre nosotros la preeminencia sobre los sólidos intereses materiales; que todos prediquemos «una filosofía espiritualista y cristiana, y necesariamente se palparán las ventajas de una organización en que la familia hispánica pudiese ocupar, gracias a la solidaridad entre todos sus componentes, el puesto rector que de derecho le corresponde».

Así, pues, desposeyendo de carácter conmemorativo y circunstancial al Congreso, y con propósito de unificar criterios de actuación técnica en el campo internacional, dando posibilidad a que surjan realizaciones de trascendencia para la ciencia jurídica internacional, el grupo de profesores españoles que tomó la iniciativa de la convocatoria, vió su propósito asistido de la adhesión entusiástica de todos los catedráticos de Derecho Internacional de las Universidades del mundo hispánico y la colaboración del Instituto de Cultura Hispánica, Asociación «Francisco de Vitoria», Escuela Diplomática, Instituto «Francisco de Vitoria», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Escuelas de Estudios Hispanoamericanos, de Sevilla, etc.

Con carácter puramente científico, exento de preocupaciones y responsabilidades gubernamentales, en busca de soluciones que respondan a la conciencia jurídica común y puedan un día cristalizar en normas positivas de Derecho, el Congreso proponía unos temas centrales como base de sus deliberaciones, sin perjuicio de cualesquiera otras comunicaciones; pero destacando: *a*) El problema de la doble nacionalidad. *b*) La fundamentación del Derecho Internacional. *c*) El Derecho de Asilo. *d*) Ejecución de sentencias extranjeras, buscando solución a problemas específicos que no se dan en el más dilatado y heterogéneo ámbito de las naciones del mundo, a la vez que se fijaba la atención en otros temas genéricos y universales, que abarcan, en su conjunto, la vida internacional, tan necesitada hoy de orientaciones y principios, potencialmente contenidos en la tradición jurídica iberoamericana.

Las comunicaciones científicas han sido múltiples, y han abordado temas tan actuales como: *a*) El tratamiento de los criminales de guerra. *b*) El control de la energía atómica. *c*) El fenómeno migratorio. *d*) El regionalismo internacional. *e*) Mar territorial. *f*) Estudios de Derecho comparado, preparatorios de una unificación del Derecho Internacional privado iberoamericano.

Con criterio digno de elogio, fueron designados los ponentes de los cuatro temas centrales, al objeto de que éstos, redactando sus respectivos anteproyectos, vieran sus comunicaciones estudiadas por los participantes en el Congreso aun antes de la celebración del mismo, dando un plazo lo suficientemente amplio para el envío de enmiendas y correcciones.

Don Federico de Castro y Bravo, catedrático de la Universidad de Madrid, estudió el problema de la doble nacionalidad; la fundamentación del Derecho Internacional, don Antonio de Luna; el Derecho de Asilo, don Camilo Barcia Trelles; y la ejecución de sentencias extranjeras, don José María Trías de Bes y don Mariano Aguilar Navarro. La primera comisión encargada del Derecho de Asilo aprobó un proyecto de Convención, que contiene la siguiente declaración: *Tanto los precedentes históricos como la práctica en los Estados, cuanto los antecedentes doctrinales y el Derecho convencional, autorizan a deducir que el Derecho de Asilo Diplomático debe considerarse como una situación admitida y practicada por la comunidad hispanoamericana.* El artículo primero del proyecto de convención quedó aprobado, después de discutir varias enmiendas, en la siguiente forma: *El reconocimiento principal de la Institución del Asilo Diplomático permite inducir en principio que, cuando el asilo se otorga, es por considerar quien lo confiere que el individuo que lo solicita es un perseguido político. La calificación de perseguido político hecha por el Estado asilante no tendrá efectos sino para los efectos del asilo.*

En el resto del artículo se señala que el asilo así otorgado no es una violación de la soberanía del Estado territorial, dando normas para el desenvolvimiento práctico del mismo y delimitando los efectos sólo a casos en que concurran motivos políticos para acogerse a ese beneficio que la solidaridad humana no debe rehuir; estableciendo que toda diferencia que pueda surgir, concerniente a la interpretación territorial, y que no hubiese sido resuelta mediante negociaciones diplomáticas o por otro procedimiento pacífico, será sometida a conocimiento y decisión inapelable de un tribunal de justicia internacional que en el futuro pudiera crearse.

La comisión segunda se ocupó del problema de la doble nacionalidad, reconociendo que, como expresión tangible de la pertenencia a la comunidad de las naciones hispanoamericanas, cada uno de los Estados que la integran reconozca a los nacionales de otros una condición jurídica especial, que tienda a una creciente equiparación con la de los suyos propios, adoptándose para el logro de esto, preferentemente, la vía convencional, y recomendando al Instituto Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional—creado con motivo del Congreso—prepare un proyecto de ley uniforme, el cual, aprobado por el próximo Congreso, sería recomendado a los respectivos Gobiernos como modelo susceptible de adoptarse en una convención plurilateral o bien en convenciones bilaterales.

La comisión tercera, cuyos trabajos han tratado el tema del reconocimiento y ejecución de sentencias extranjeras, presentó al pleno sus conclusiones: *Toda sentencia dictada en cualquier país de la comunidad hispanolusoamericana es susceptible de ser ejecutada o reconocida en cualquiera de los Estados firmantes, mediante el cumplimiento de los requisitos que se indican.* A los efectos de ejecución o reconocimiento, las reglas aprobadas se aplican a las sentencias civiles, mercantiles, contenciosoadministrativas y penales, en lo que atañe a efectos exclusivamente civiles. Siguen una serie de normas relativas a la demanda de ejecución y cuatro recomendaciones, haciendo extensivo estos acuerdos a las sentencias dictadas en materia de trabajo y posibilidad en el futuro de un sistema uniforme de reglas de jurisdicción internacional.

El acuerdo más importante de estas sesiones ha sido el de la creación del Instituto Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional, creado por la

conveniencia de desarrollar una mayor solidaridad entre los internacionalistas del mundo hispánico, estableciendo para ello un centro de investigaciones científicas que facilite los puntos de contacto y el intercambio espiritual entre los cultivadores del Derecho de gentes, constituyéndose éste con carácter permanente, siendo su función esencial el estudio de la organización de la comunidad internacional, y, rindiendo homenaje a Francisco de Vitoria, la sede del Instituto será la ciudad de Salamanca, donde él anunció y enseñó los principios jurídicos y filosóficos que son la más alta fuente del Derecho Internacional.

Estos han sido los acuerdos más destacados de este Primer Congreso Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional, tan fecundo en emociones como en resultados prácticos. El homenaje que a Francisco de Vitoria se le rindió en la Universidad salmantina, el descubrimiento de las lápidas de los internacionalistas del Siglo de Oro, en el capítulo antiguo del convento de San Esteban; la solemne sesión en el patio trilingüe de la Universidad complutense, han sido motivos de convivencia entre profesores de unos y otros países, que han hecho posible de este Congreso una reunión de especialistas que han trabajado con eficacia y entusiasmo.

Todo esto ha sido posible merced a la discreta ponderación de su presidente, don José Yanguas Messía, y del infatigable laborar de los secretarios, don Manuel Fraga Iribarne y don Luis García Arias. Y si el ministro de Asuntos Exteriores, al inaugurar el Congreso, señalaba la conveniencia de un remozamiento de las instituciones jurídicas y de un rearme espiritual frente al caótico desquiciamiento de nuestra época, bien puede decirse, con el profesor Yepes: *que al final de nuestras jornadas podemos volver los ojos satisfactoriamente.*

Tomás Salinas M.
Aralar, 6
MADRID

LA BIENAL CINEMATOGRAFICA DE VENECIA, por *J. L. Gómez Tello.*

EL conde Volpi desecó pantanos, publicó libros de erudición y, en 1932, se le ocurrió celebrar en Venecia un Festival cinematográfico, para convertir la ciudad en una especie de fugaz museo del Séptimo Arte. Su iniciativa fué llevada a la práctica. En 1932, en el momento en que el cornetín de la Banda de Marina daba la señal de izar por primera vez las banderas de los países concurrentes, moría inesperadamente de una angina de pecho. Algunos años después murió también el conde Volpi. Incluso el título de «Bienal» fué cambiado, en 1945, por razones que no tienen nada que ver con el cine, en «Mostra». Pero al cabo

de diecinueve años la gran manifestación artística pervive, triunfando sobre las de Cannes, Knozke-le-Zoute, Berlín y Punta del Este. Con ocasión de la XII Bienal—a la que se ha devuelto su primitiva denominación—se ha descubierto la estatua y la lápida elevadas en memoria de Volpi. Es un acto de justicia.

* * *

Este año han concurrido dieciséis países. La ausencia de Rusia y sus satélites le ha valido el título de «Festival de Occidente», calificación que le han otorgado los mismos rusos. También ha estado ausente Méjico. En cambio, han participado por primera vez, desde 1945, Japón, la India y Marruecos. Ausencias y presencias —más las ausencias—han contribuído a prestigiar la Bienal, cuyo rival más serio es el Festival primaveral de Cannes. Venecia cuenta a su favor con el apoyo norteamericano. El hecho de que Hollywood guarde sus mejores películas para Venecia desagrada a los franceses, que este año, en Cannes, se mostraron más amables con la representación soviética que con la americana. El resultado ha sido que este otoño los Estados Unidos han reforzado la asistencia de sus figuras a Venecia, de modo muy significativo: desde Anatole Litvak a Irene Dunne, pasando por Joseph Cotten, Gene Tierney, Margaret O'Brien...

* * *

La primera película presentada fué un Walt Disney: *Alicia en el País de las Maravillas*. Le está concedido al mago de Burbanks el privilegio de abrir con su cine, entre ingenuo y maravilloso, las puertas del Festival. El año pasado fué con *Cenicienta*. Pero la frase con que Lo Duca le ha definido—«El Rafael del mal gusto»—ha resultado cierta esta vez. Por más que ha frotado su lámpara de Aladino, el mago de la inspiración no ha acudido a la llamada del autor. El cuento de Lewis Carroll ha tenido en los pinceles de Walt Disney una pobre expresión. Quince caballeros, entre adaptadores y guionistas, han puesto sus pecadoras manos sobre el relato original, y de unos a otros la frescura primitiva, la gracia y la ingenuidad, se han esfumado. Tampoco Disney acertó al crear el tipo de Alicia, medio muñeca articulada, medio nube.

Y fué el primer fracaso del cine norteamericano. Fracaso que ha sido general en casi todas las cinematografías. Creo que es de Benavente la frase que afirma que el teatro está evolucionando hacia el cine y el cine hacia el teatro. Por lo menos, la segunda parte de la ironía benaventina es justa, aplicada a Hollywood.

PLANOS DE LA BIENAL DE VENECIA

1.—*Ombre sul Canal Grande* (Isa Pola y Antonio Centa).

2.—*La Corona Negra* (María Félix, Rossano Brazzi, Vittorio Gasman, Pieral).

3.—*Niebla y Sol* («Ballet» interpretado por Rosario y Antonio).

4.—*Le Garçon sauvage* (Madeleine Robinson).

5.—*Fourteen Hours* (Paúl Douglas).

6.—*No resting Place* (Michael Gough y Christy Lawrence).

7.—*White Corridors* (Petula Clark y James Donald).

8.—*Le Journal d'un curé de campagne* (Calude Laydu y Nicole Ladmiral).

1





2



3

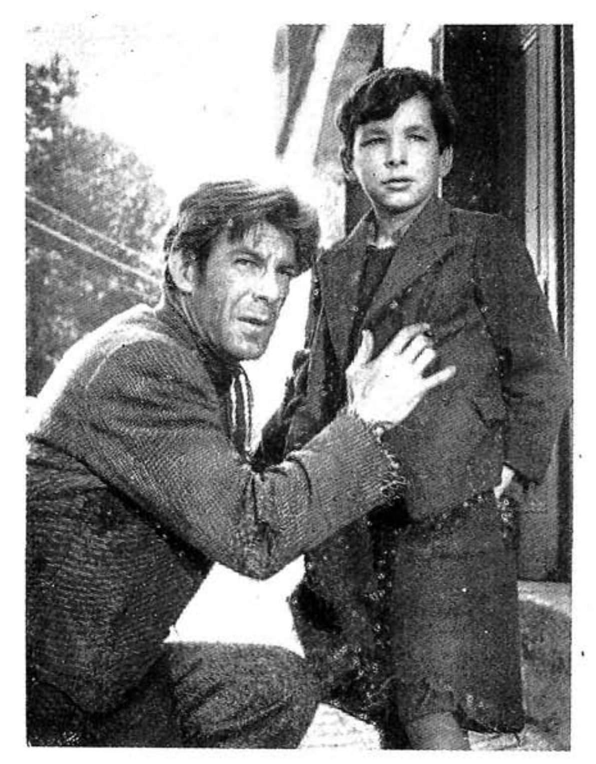


4



5

6



7



Porque el lote norteamericano presentado a esta Bienal no es sino teatro cinematografiado. Billy Wilder nos desilusionó con *Ace in the Hole*. Kirk Douglas—el actor principal—se dedica a demostrar que los periodistas somos muy malas personas. (Y lo consiguió de modo tan convincente, gracias a lo único notable que hay en esta película, su trabajo, que los críticos comunistas italianos se solazaron atribuyendo al periodismo norteamericano todos los males de este mundo: la guerra de Corea, la escasez de arroz en China y el elevado coste de la vida en Italia.) Tatum, reportero sin trabajo, pero con ambiciones tan largas como cortos son sus escrúpulos, engaña a un honesto periódico provinciano y comienza a escribir una serie de reportajes sensacionales, narrando sus conversaciones con un obrero enterrado vivo en un hundimiento. A Tatum le resulta tan ventajoso el asunto, que prolonga deliberadamente la peligrosa situación de su personaje. El lugar de la catástrofe se convierte en una especie de feria, y se monta, incluso, un negocio de venta de billetes para contemplar la atroz agonía del infortunado Collins. Por este camino puede llegarse hasta donde se quiera, aunque los recursos no sean exactamente los artísticos. Lo importante es que Tatum muere al fin, después de haber intentado estrangular a una mujer y de presenciar la muerte de Collins, mientras escribe su último reportaje. No hace falta subrayar la artificiosidad de este relato de crónica negra, desarrollado de lentísima manera. Y el mismo folletín—la imaginación parece cada día más escasa en el cine—nos ofrece *Fourteen Hours*, un film de Henry Hathaway, al que le van bien los argumentos de acción, pero que como iniciador del realismo norteamericano no ha superado *Defiendo mi vida*. Esta vez ha realizado un film también realista; pero la absurda trama y lo artificioso del carácter del protagonista, Robert Cosik, un muchacho dispuesto a arrojarse desde la cornisa de un hotel, impulsado por un complejo familiar, le perjudican. Dos o tres momentos son buenos; y lo son, sobre todo, por la ternura de algunos personajes, como el guardia Dunnigan, a cargo de Paul Douglas, que bien merecía el premio interpretativo; los hombres de la calle, los personajes episódicos. Una relativa originalidad es la de presentar dos finales y someter a la votación del público el desenlace. ¿Muere Roberto? ¿Se salvará? Como en un circo romano, los espectadores de la Bienal pusieron el índice hacia el suelo. Robert Cosik se estrella contra el asfalto y paga las consecuencias de los errores conyugales norteamericanos.

Born Yesterday, de George Cukor, paisaje del mundo de los negocios, donde evolucionan personajes de comedia, y *Un americano en París*, de Vincent Minelli, son obras en tono menor, producciones en serie de la fábrica de sueños de Hollywood, indignas de la altura que debió tener el Festival.

Y vino *Un tranvía llamado Deseo*, la gran expectación de esta XII Bienal, tras la retirada del *Otelo*, de Orson Welles. Expectación por el nombre de Elia Kazan y por la fama de la obra original de Tennesse Williams. La animalidad primaria de Kowalski, el deseo de Blanca de evadirse de la realidad que la obsesiona y que la precipita en plena degradación física y moral, han encontrado en Elia Kazan una gran receptividad emocional. Pero una vez más surge el teatralismo. El mayor defecto de la película es no haber sabido utilizar cinematográficamente sus posibilidades. Pero el premio de interpretación femenina a Vivien Leigh en el papel de Blanca es justo.

Los ingleses nos sacaron de esta pesadilla de crímenes, suicidios, asesinatos y locura que parecen distinguir al cine americano con una amable película. *La banda de Hill-Mob*, film británico grotesco dirigido con mucha amabilidad e interpretado perfectamente por Alec Guinness y Stanley Holloway, es una sabrosa parodia de los tipos y trucos de las novelas policíacas. Pero esta cinta no compensa de la discretísima y fría corrección con que Pat Jakson ha dirigido *White Corridors*, en el ambiente de un hospital, ni del policíaco y convencional asunto de *No resting place*, historia de una familia de vagabundos irlandeses, debida a Paul Rotha, que desde la crítica de arte y de cine ha saltado ahora al sillón de director. Y, muchísimo menos, de la absurda película *Asesinato en la Catedral*. La circunstancia de que se le hayan concedido dos premios—vestuario y decorados—nos obliga a subrayar el fracaso total y pleno de la versión anticinematográfica de la obra de Eliot. Una monotonía aplastante, un interminable diálogo de dos horas con escasas variaciones de personajes y decorados, ahuyentaron a los más tenaces espectadores.

El cine alemán—con su limpia ingenuidad—deparó un poco de aire libre en *Das doppelte Lottchen*, película alegre, sencilla, optimista y con un buen equilibrio sentimental y humano. Pero cuando el director se llama Joseph von Baky hay derecho a pedirle mayor ambición. (Y olvidemos el tétrico *Perdido*, de Peter Lorre, presentado fuera de concurso.)

El cine francés huele a difunto desde hace tiempo. Quizá es

que las maniobras de Jeanson impidieron la presentación de otras películas más dignas. Quizá es que, como sucedió con *Los amantes de Verona,* el cine que ven los franceses no les deja muy bien parados desde el punto de vista moral, y prefieren no enseñarlo en los Festivales. Quizá es que les mata su excesivo cerebralismo. Quizá sea un poco todo esto reunido: el caso es que su selección, salvo una película, no significa nada en ningún orden. *Le journal d'un curé de campagne,* basada en la obra de Bernanos, y dirigida por Robert Bresson, repite el error de creer que una película es únicamente fotografía y audacia de encuadres, lo único bueno que hay en esta cinta. El minucioso estudio psicológico de la obra original tampoco se prestaba a un desarrollo cinematográfico. Atribuirle a Jean Gabin el premio de la mejor interpretación masculina por su trabajo de ciego en *La noche es mi reino,* es una equivocación, sobre todo por la injusticia cometida dentro de la misma selección francesa con *Le garçon sauvage,* que, aparte su brutal realismo y equívoco clima, es obra digna de Delannoy. En cuanto a *Barba Azul,* en «gevaertcolor» y dirigida por Christian Jaque, ¿por qué no se presentó en la sección de películas para niños? (Y con aquella Carmen de guardarropía que interviene en esta pueril actuación del cuento de Perrault a título de representar «l'Espagne».) El mejor film presentado por un francés en el Festival no ha sido realizado en Francia, sino en la India. Se trata de *The River,* obra de Jean Renoir. Su tecnicolor dispensa el lastre documental que pudieran revestir algunas secuencias, y el brillo y la belleza de los paisajes del Ganges—que es el gran protagonista del film—le hacían acreedor a un premio injustamente regateado.

El cine italiano descubrió tras la guerra un nuevo lenguaje —el neorrealismo—vivo, inquieto, unido a la realidad de nuestro tiempo, despojado de las formas retóricas que durante los últimos decenios habían prevalecido sobre las formas espontáneas. Pero este neorrealismo está en camino de elevarse desde sus impuros orígenes, sombríos y crueles, a otra forma más depurada: el neosimbolismo. El ciclo actual corresponde a una etapa de transición; y por eso las películas presentadas este año marcan un momento de escasa calidad, agravada por una limitación debida a una censura bien visible y a una crisis económica innegable. No han concurrido películas de la calidad social de *No hay paz entre los olivos,* de Giuseppe de Sanctis, que ofrecía la épica imagen de la vida de los pastores de Ciociari, ni siquiera como *El camino de la esperanza,* de Pietro Germi, obra del año ante-

rior. De aquella gran trilogía de Cannes al grupo de Venecia hay una notable diferencia. *París es siempre París*, que ha dirigido Luciano Emer, es un film lleno de conformismos, de entonada factura burguesa, que sólo puede salvarse por la interpretación de Aldo Fabrizi. *La ciudad se defiende* y *Ombre sul Canal Grande* son modestísimas imitaciones de películas policíacas norteamericanas.

En cuanto al cine español, ha realizado un buen papel. Una producción con elementos folklóricos—la pareja Rosario y Antonio—, como *Niebla y sol*, y otra de carácter más internacional, *La corona negra*, dirigida por el argentino Saslawsky, con argumento de Jean Cocteau, e interpretada por la mejicana María Félix, los italianos Rossano Brazzi y Vittorio Gasman, los españoles José María Lado y Félix Fernández y el francés Pieral, aunque no definan la hora actual de nuestra cinematografía, nos representaron dignamente. Una vez más hay que subrayar el contraste : al cine español no le falta ni frescura imaginativa, ni profundidad de temas, ni siquiera técnicos. Lo que le falta es una urgente renovación del material de sus Estudios. Y aun con esta pobreza, la fotografía de *La corona negra*, debida a Valentín Javier, ha sido una de las mejores del Festival. Es lástima que no llegara a tiempo *Cielo Negro*. Pero la indefensión casi absoluta que en el aspecto de organización ha sufrido el cine español debe ser punto de arranque para rectificación de despreocupados y equivocados sobre la importancia de estas manifestaciones artísticas.

Ha sido la película japonesa *Rasho-Mon* («En el bosque») la vencedora del Gran Premio del León de San Marcos. Por primera vez desde hace muchos años, el cine nipón ha concurrido a un Festival internacional. Dos preguntas se planteaba esta cinta : ¿Hay que creer en la bondad humana? ¿Puede el hombre conocer la verdad? A las dos contesta negativamente. Cine pesimista de la posguerra, con una construcción muy sencilla y algo escénica, influída por la escuela teatral. Pero frente a un mundo occidental, tan desoladamente vacío de ideas, esta voluntad de tesis, este deseo de buscar la gran razón de la existencia humana, singulariza al cine japonés, haciendo justo que se le haya concedido un galardón superior, sin embargo, a la calidad artística de la película comentada.

Los argentinos concurrieron con una sola película... en inglés, *Sangre negra*, dirigida por el francés Pierre Chenal e interpretada por el escritor de color Wright, autor del argumento. Tremendo

error este apartamiento del estilo nacional que vimos en *Pampa Bárbara* o *El cura gaucho*. Tremendo porque, además, el crudo argumento es ajeno a la mentalidad y problemática europeas. Un bello film brasileño, *Caiçara*, dirigido por Cavalcanti; un film yugoslavo de propaganda, *El pequeño Mitza*, y otra película, también de propaganda, del Estado de Israel, *La ciudad de tiendas*, cierran la nómina de las películas exhibidas en veinte días.

Y una conclusión que incita a meditar: estamos ante una crisis del cine. Crisis de fantasía, crisis de recursos, crisis de personalidad. Consciente o inconscientemente, todos los países tienden a igualar su producción, sometiéndose al canon norteamericano. Por este camino de imitación, de despersonalización, nos tememos que, desgraciadamente, no se irá muy lejos...

J. L. Gómez Tello.
Revista *Primer Plano*.
Fernán González, 28.
MADRID.

CRONICA Y RECUERDO DE DOS CONVERSACIONES CATOLICAS: ÁVILA * SAN SEBASTIÁN, 1951.

A V I L A

A fines del pasado mayo, sobre la cima abulense de Gredos se celebraron unas «Conversaciones Católicas». Esto, dicho así, leído así, apenas si logra expresarnos algo. Siempre nos da un poco de miedo, cuando se quiere que las cosas *sean* lo que *son*, que una leve amenaza de *otra cosa* se mezcle, casi involuntaria y alegremente, en nuestros actos y en nuestros proyectos. Pero allí, en Gredos, las *otras cosas* quedaron bastante lejos, y los que formamos aquella comunidad tendremos por mucho tiempo, fresco en la memoria, como una extraña e inesperada isla de paz, el recuerdo de unos días, ¡tan pocos!, donde algunos hombres se hablaron y conversaron verdaderamente.

Dos reuniones diarias servían para centrar el diálogo y darle

una mínima solemnidad. Mínima, porque el ambiente familiar de aquella «mesa redonda», los picachos con nieve, tan próximos a través de los ventanales, y esa chimenea hogareña del parador sólo traducían intimidad.

El *P. Ramón Ceñal* invitó a que se centrasen las discusiones en torno a problemas nacionales, y expuso el tema de la «laboriosidad», de la fidelidad ética a la propia vocación. Universitario quiere decir, ante todo, una vocación que se debe a la investigación y a la enseñanza. Hizo luego ver claramente qué quería decir «universitario católico». De la discusión que originó la ponencia brotaron unas conclusiones que el P. Ceñal precisó el último día, y cuyo texto fué reproducido como un «Asterisco» en el número 22 de estos CUADERNOS.

Julián Marías comentó el tema «Los cristianos y la verdad». Limitó el campo a que esta verdad—verdad religiosa—debía ceñirse. El cristiano debe decir la verdad, la de su fe. Ante los problemas de nuestro mundo habría que dar las «razones cristianas». Contra el comunismo se suelen oponer como argumentos el orden establecido, la civilización occidental, la libertad política del hombre... Cosas importantes, pero no las primeras para un cristiano. Rara vez se habla de la resurrección de la carne, de la comunión de los santos, del Paráclito... Se discutió mucho uno de los puntos que tocó Marías: «el éxito o el fracaso del cristiano en el mundo». «Se puede aceptar el fracaso; se puede jugar la carta de la derrota, porque siempre se puede uno replegar sobre el otro mundo.»

José Luis L. Aranguren, con palabra emocionada y honda, abrió los graves problemas que pesan sobre el catolicismo en el mundo actual. El catolicismo no puede ser una receta. El dogma no es la solución de un enigma, sino el encuentro con un misterio. No es tampoco el catolicismo una «seguridad». Se nos ha reprochado que, en lugar de ser un *motif*, se haya convertido en un *quietif*. Habló luego sobre el catolicismo y la moral, y sobre el «sentido del pecado», sentido que amenaza perderse: «Preferible sería echar sobre los hombros el fardo de nuestros pecados, que engañarse a sí mismo con la máscara de una pseudoperfección.»

Baldomero Jiménez aportó nuevos puntos de vista a la polémica «Humanismo cristiano», tema relacionado con otros trabajos suyos: «Humanismo y mística», «Metafísica y mística», etc.

Luis Rosales, *Rodrigo Fernández Carvajal* y *Luis Felipe Vivanco* colaboraron en una discusión de profundas sugerencias sobre el lenguaje, la expresión literaria, el valor de la palabra, conectado

todo con el ámbito religioso de hombre, en la historia y en la intimidad.

Y sobre todos estos temas, que sería largo concretar, fueron surgiendo aportaciones de *Antonio Garrigues, Alfonso García Valdecasas, Rafael Calvo Serer, José Corts Grau, José Luis Vázquez Dodero*, etc. Un día, y fuera de sesión, el *P. Cirarda*, casi sin querer, dió una magistral lección de teología; y el *P. Querejazu*, organizador de las «Conversaciones», dijo sus enseñanzas en pláticas de palabra exacta y encendida que hicieron vibrar de auténtica emoción el espíritu que tan a flor de carne estaba en aquellos días.

Don Baldomero Jiménez, rector del Seminario de Avila, prestó la colaboración de un grupo selecto de seminaristas, que, según el P. Querejazu, recordaba de sus años de diplomático, hacían las veces de taquígrafos y secretarios.

La última noche, Luis Rosales y Luis Felipe Vivanco se vieron obligados a dar un recital improvisado, sencillo y familiar, compendio del espíritu de claridad y humanidad que durante unos días presidió aquel rincón apartado de la sierra, desde donde sólo podía verse la nieve, aún, de los montes, y el cielo.

Emilio Lledó.
Donoso Cortés, 65.
MADRID.

SAN SEBASTIAN

LAS *Conversaciones* de San Sebastián han adquirido ya no sólo un bien ganado renombre nacional e internacional, sino también una fisonomía propia de firmes trazos. Muy lejos, por su estilo, de los *Congresos* oficiales, tampoco se asemejan a actos como la Semana de los Intelectuales Católicos Franceses, en los cuales el diálogo y la discusión ceden el lugar principal a una serie de conferencias que se celebran en un gran local ante numerosísimo público. En San Sebastián no existe, prácticamente, público; las sesiones tienen lugar en el salón principal de la Diputación, y los pocos oyentes que a ellas asisten son personas vinculadas de alguna manera a los participantes o a la organización misma.

Erraría, sin embargo, quien pensase que se trata de reducidos, casi íntimos *coloquios*. El marco mismo de San Sebastián, todavía en plena sesión veraniega durante la primera quincena de septiem-

bre; el carácter internacional de la reunión; la dispersión de lenguas y de alojamientos (pues no todos los conversadores se alojan en Villa Santa Teresa, la residencia religiosa del monte Ulía, destinada al efecto); el hecho de que las sesiones se celebren en lugar diferente y alejado de aquélla, lo que obliga a un frecuente ir y venir (muy cómodo, por lo demás, merced a un servicio particular de autobús); el tema de las conversaciones, que no es nunca estrictamente religioso; la falta casi total de actos religiosos en comunidad (apenas la Misa del Espíritu Santo, con la que se abre la Semana); la solemnidad de las sesiones de apertura y clausura; las recepciones, excursiones, etc., y el número crecido de participantes, más de cincuenta cada año, junto a los que es menester poner el amplio y eficiente equipo de los organizadores y sus auxiliares; todo esto sitúa a las Conversaciones de San Sebastián a media distancia entre la trascendencia social y la apertura inmediata al gran público de actos como la Semana francesa antes citada o, fuera ya del ámbito confesional católico, las *Rencontres* de Ginebra y, por el otro lado, la intimidad de Coloquios como los recién nacidos de Gredos—sobre los que en este mismo número encontrará el lector información adecuada—, en los que dos docenas apenas de católicos, españoles bastante afines entre sí y amigos todos, se recogen durante unos días a practicar fervorosamente su religión en actos colectivos de rara perfección litúrgica y a pensar intensamente sobre ella.

San Sebastián compensa suficientemente la intimidad con la amplitud, la intensidad con la trascendencia: intercambio de puntos de vista muy diferentes, variedad y riqueza de enfoques, contraste de actitudes y mentalidades, posibilitación de fecundos contactos personales, mutuo conocimiento de personas y—a través de ellas—de países, cotejo de distintas formas de vivir una misma religión.

Como antes apuntábamos, los temas elegidos no suelen ser específicamente cristianos, sino más bien aptos para suscitar, esclarecer y precisar una toma de posición auténticamente católica ante ellos. En los años que nosotros hemos asistido se han tratado los siguientes: «Declaración de Derechos de la persona humana», «El dirigente de opinión y la armonía entre los pueblos», «Bases cristianas para la unidad europea», y, en fin, este año, «Punto de vista cristiano sobre el patriotismo». Según puede verse, se busca muy deliberadamente la confrontación con problemas, preocupaciones, movimientos muy actuales y de interés general. Sin embargo, con excelente acuerdo, esta confrontación no intenta prolongarse en una

afanosa busca de «conclusiones», tanto por respeto a la libertad en cuestiones que no son de fe como porque se estima en mayor grado el «diálogo entre hermanos» y los imponderables frutos que de él se desprenden que cualquier especie de formulaciones escritas y contabilizadas en el «Haber» de la organización.

El tema de este año se articulaba en cuatro epígrafes: 1.º ¿Qué es la patria? 2.º Ideologías y patriotismo. 3.º Crisis del patriotismo, cuestión ésta que en su vertiente propiamente religiosa se presentaba bajo esta forma, por soliviantadora incitante a la discusión: El patriotismo, ¿es todavía una virtud cristiana?; y 4.º En torno a una teología del patriotismo. Conviene advertir que con antelación a las Conversaciones se habían presentado y publicado en el número 8 de *Documentos,* la revista que sirve de órgano de expresión escrita a las *Conversaciones,* una docena de comunicaciones, precedidas de una introducción analítico-sintética, en la cual éstas se troceaban y subsumían perfectamente en el cuadro de preguntas que acabamos de transcribir. La lectura del mencionado cuaderno informará, por tanto, al lector mucho más ampliamente y mejor de lo que a mí me es posible aquí de la armadura conceptual sobre la la que se han apoyado las Conversaciones.

En cuanto a la idea de patria, en seguida se dibujaron diferentes orientaciones. La más arraigada en la tradición concreta y en el substrato real, tierra (y, en el límite, patria chica), así como en la adhesión a una persona, el rey, en quien aquélla encarna, fué la del filósofo belga Marcel de Corte, quien acentuó además el contenido inaprehensible conceptualmente, por *misterioso,* de la patria, aspecto éste desarrollado en la comunicación del secretario general de las Conversaciones, Carlos Santamaría, a través de una aplicación de las ideas de Gabriel Marcel sobre el «misterio».

Frente al arraigamiento en la patria tradicional y concreta, defendido por De Corte, los señores Leclercq y Berrar ponían más bien el acento en la patria del futuro, cada vez más abierta y tendente a la universalidad. El P. Hamer y Azaola persiguieron el tránsito de una a otra posición mediante una concepción graduada y analógica o pluralista de la patria. En este sentido debe mencionarse muy especialmente la clara y precisa intervención de M. Rolin, que, arrancando de una noción próxima a la de De Corte, se levantó hasta una abertura a la universalidad: la patria aparece así «como uno de esos *intermediarios* de los que el hombre necesita para elevarse de lo concreto a lo universal, como uno de los peldaños de esta subida que va desde el hombre hasta la Humanidad, y sin los

cuales la noción misma de humanidad universal se diluiría en la abstracción y la ideología». La acentuación, un tanto exclusiva, del aspecto patrimonial de la patria fué corregida por otros conversadores, que fueron poniendo de relieve, sucesivamente, los aspctos antropológico, histórico, comunitario, sociológico y también jurídicopolítico, tal como lo hizo el señor obispo de Vitoria, cuyas certeras intervenciones se movieron principalmente en el plano de los principios fundamentales.

En cuanto al segundo subtema—patriotismo e ideologías—, De Corte mostró la contaminación actual del primero por las segundas —fascismo, comunismo, democracias—, en tanto que Salleron nos hizo ver, recíprocamente, que éstas, según muestran la evolución del régimen soviético, la Yugoslavia de Tito y la China comunista, «no han podido tomar cuerpo e imponerse más que alrededor de la idea nacional».

Después de lo dicho, ya se comprende que el clímax de la discusión—que estuvo muy lejos de ser apretada—había de producirse al tratar de la crisis del patriotismo. Las dos posiciones extremas, ambas sustentadas por belgas, fueron las de De Corte y Leclercq: patriotismo en sentido estricto y encaminamiento hacia un patriotismo universal. Para Salleron, la crisis obedece al conflicto entre el patriotismo tradicional y el ideológico. Según el P. Mondrone, es, en el fondo, crisis económica de las naciones. Para Condomines, no debe hablarse de crisis del patriotismo, sino de crisis del nacionalismo. Y Célier señala la paradoja de que el marco nacional es hoy demasiado ancho—la patria ha perdido su antigua concreción—y, a la vez, demasiado estrecho. Leclercq se planteó la cuestión del patriotismo en relación con el cristianismo. «Los primeros cristianos no aparecieron como modelos de virtud cristiana», porque, como por su parte adujo también Paniker, el sentimiento universalista se sobreponía en ellos al sentimiento patriótico. Y hoy la crisis cristiana del patriotismo es tan evidente que—según el mismo canónigo Leclercq—resulta forzoso preguntarse si no se ha convertido más bien en fuente de vicio que de virtud. La crítica que del patriotismo lanzó Las Cases, en su comunicación escrita, fué hecha desde el punto de vista de la justicia y la libertad: «¿Qué representa el deber del patriotismo en un país donde la colectividad ha sacrificado a su exclusivo provecho las libertades y los bienes del individuo? A los hombres que ponen ante todo el amor a Dios, el amor a la familia y el respeto al individuo, les es imposible seguir practicando la virtud del pa-

triotismo», y lo que ansian es poder llamar su patria al país—cualquiera que sea—, que le ofrece una posibilidad de vivir libremente.

Como se ve, estas últimas intervenciones envuelven ya una toma teológica de posición—teología moral—frente al problema actual del patriotismo. Y es que, evidentemente, los dos últimos subtemas—crisis y teología del patriotismo—, sobre todo desde el punto en que se considerase cristianamente la primera, tenían que enlazarse de manera estrecha. Sin embargo, no todas las opiniones fueron tan severas para con el patriotismo. Y en este sentido fué sensible que el tiempo—a pesar de los esfuerzos que para administrarle, «como un buen padre de familia el patrimonio», hizo el presidente de las sesiones, Antonio de Luna—viniese a faltar cuando tan interesante habría sido el desarrollo oral y la discusión de comunicación tan interesante como la de M. Rolin, en la que se planteaban las cuestiones de la vocación sobrenatural de las patrias y la posibilidad de que la virtud del patriotismo se integre en los órdenes de la gracia y la salvación y nuestras patrias participen, en alguna manera, de la eternidad.

Naturalmente, hubo, aparte las aludidas en lo que antecede, muchas otras intervenciones, y si nosotros, en la somera reseña de las Conversaciones, hemos destacado precisamente aquéllas, no ha sido en virtud de un juicio de valor, sino por considerar que sirven bien para seguir el hilo conductor de la discusión principal, que con frecuencia derivaba a cuestiones laterales, aunque a veces sumamente interesantes. Además de los señores mencionados, participaron los franceses Aumonier, P. Braun, Monseñor Delacroix, Fabregues, P. Fessard, Pascal, Pichon y Toledano; los ingleses Padres Crane y Murray y Mr. Beales; los alemanes Schramm, Smolka y Mertes; los belgas Fosty y Drappier; el italiano P. Messineo; el suizo Liebeskind; el polaco Deryng; los portugueses señores Almeida y Alves, y los españoles Artero, P. Arriola, Cantero, Cirarda, P. González Caminero, Isidoro Martín, Martín-Sánchez, Elías Martínez Ruiz, Prat, Riera, Rovirosa, Sugranyes, Tellechea, Zaragüeta y el que suscribe. Pero es menester mencionar aparte las brillantes intervenciones del P. Fessard, jesuíta de gran prestigio intelectual, y la de Paniker. El P. Fessard, en una primera exposición admirablemente construída, tendió a esclarecer el concepto de patria mediante el esquema familiar y su tríada de conceptos, paternidad, maternidad y fraternidad, manejados, respectivamente—con el andamiaje auxiliar de la relación señor y

esclavo—, como tesis, antítesis y síntesis. Y en una segunda intervención, réplica esta vez a la idea de la Cristiandad de Paniker, volvió a aplicar el método dialéctico, sirviéndose de los conceptos de lo pagano, lo judío y lo cristiano.

El ideal de la Cristiandad expuesto por Paniker, atendiendo el ruego que le hizo en el curso de una sesión el señor Aumonier, secretario general del *Centre Catholique des Intellectuels Français*, merece un detenido examen. En la exposición de Paniker me parece que pueden distinguirse estos cuatro hitos o etapas fundamentales: 1.° El cristianismo es una realidad esencialmente temporal, histórica y, por tanto, mundana *de la tierra*, aunque sea para ir al cielo. 2.° La Iglesia, formada, conviene tenerlo siempre presente, por todos nosotros, está constitutivamente comprometida en el mundo y aun salpicada por el pecado. Carecen, pues, de sentido los esfuerzos modernos por desencarnar la Iglesia y, volviéndola contra su propio ser, tratar de mantenerla separada de la vida, «pura» y, por ejemplo, no comprometida políticamente. (Póngase cuidado en no leer «Jerarquía eclesiástica» donde se dice «Iglesia».) 3.° La Cristiandad se presenta como expresión y realización de este *engagement* mundano, esencial al Cristianismo y la Iglesia; y 4.° La Cristiandad se ha de realizar, pues, moviéndose en el mundo—y a través de una ideología cristiana—informando el que puede llamarse «patriotismo cristiano», superador del patriotismo nacional, patriotismo conquistador, para Cristo, del mundo; incluso, llegado el caso, con recurso a una nueva cruzada, porque desde el momento en que la Iglesia, encarnada en nosotros, está expuesta al error (y de ahí la necesidad de una infalibilidad dogmática que ponga el *depositum fidei* al abrigo de todas las demás falibilidades), no tendría sentido traicionar el propio destino y sacrificar la recristianización del mundo a una esterilizadora «pureza de medios exclusivamente espirituales».

¿Qué pensar de esta nueva concepción? Aun a conciencia de la provisionalidad de cualquier crítica en tanto no se conozca la exposición escrita, pueden adelantarse, sin embargo, algunos juicios. Y, por de pronto, elogiar sin reservas un pensamiento que se esfuerza por superar la idea de la *nouvelle Chrétienté*—y, según creo, lo consigue, al menos en parte—, sin retroceder, pura y simplemente, al estadio de pensamiento anterior a Maritain.

Claro que también surgen en seguida las objeciones. Para nosotros, un punto oscuro está en el engarce del cristianismo con la cristiandad. Que el hombre no puede ser dividido en dos, de un

lado, incontaminado y puro, el cristiano; del otro, ese mismo hombre viviendo en el mundo, adoptando una postura terrena, militando en un partido político, etc., es evidente. Pero el orden de la cristiandad no puede ser derivado categórica, «unívocamente», del orden del cristianismo, es decir, de la fe. Paniker intenta pasar del uno al otro por el elemento intermediario de una *ideología cristiana*. Mas ¿hasta qué punto es lícito hablar de una «ideología cristiana»? Por ideología suele entenderse, siguiendo la terminología sociológica, la cobertura conceptual de intereses de clase, razón por la cual es peligroso el empleo de esta palabra, ya que es indudable que para muchos que se dicen cristianos el cristianismo no es, efectivamente, más que una egoísta protección «ideológica». Pero por ideología cristiana puede entenderse también, y éste es el sentido que subyace al empleo del término por Paniker, un programa detallado de lo que se ha de hacer en la vida, un repertorio de soluciones a los problemas de cada día, extraído de la religión cristiana. Ahora bien: yo no creo que se pueda «deducir» de la fe un prontuario de fórmulas cuya pura y simple aplicación dicte nuestro comportamiento concreto. Esta es, precisamente, una de las razones del fracaso del casuísmo moral. Y ¿no es también la razón por la cual las Encíclicas suelen decepcionar a esos católicos, que piden, a todo trance, consignas? Es verdad que cada cristiano está comprometido en el mundo y abocado a tomar siempre, quiera o no, partido. Pero ese partido lo tomará «en cristiano», no «en tanto que cristiano» (sigo aquí una distinción leída en otra parte, pero que me parece hallarse también en el fondo de las certeras intervenciones de otro conversador de San Sebastián, el alemán Alois Mertes). Kierkegaard hablaba de un «salto» de la razón a la fe. Inversamente podemos hablar nosotros de un *salto* desde la fe a la vida en el mundo, a la determinación concreta, salto siempre difícil y arriesgado, pero necesario *porque no hay puente*. Este salto es obra de la *decisión personal*. Soy yo quien tiene que decidir lo que he de hacer ahora, luego y más tarde; ni la Iglesia ni nadie pueden resolver, en este terreno, por mí. La fe y la gracia trabajan, sí, ocultamente en el cristiano y en secreto—secreto incluso para él mismo—; le inspiran tal vez lo que ha de hacer. Pero, desde luego, no «se lo dicen», no le proporcionan recetas. La *libertad del cristiano* es, ciertamente, un peligro, pero también una dignidad inalienable.

¿Significa todo esto una refutación del ideal de la Cristiandad de Paniker? Evidentemente, no. Se trata de una concepción impor-

tante y verdaderamente positiva. Pero ese ideal tropieza, sin duda, con algunas dificultades, que acaso él mismo consiga superar. Entre ellas, nosotros hemos parado mientes en una: el tránsito del orden eterno al temporal, del cristianismo a la cristiandad. Si hubiese una ideología cristiana como hay una ideología comunista, todo estaría resuelto. Pero no la hay. Los comunistas deben pensar todos de la misma manera; militan, naturalmente, en el mismo partido, que les dicta sus consignas, regula en sus menores detalles cuanto han de hacer y les aligera así del peso de la libertad. Por el contrario, dos cristianos pueden pertenecer a partidos diferentes y aun opuestos; pueden pensar de una manera radicalmente distinta sobre la guerra de Corea, el Pacto Atlántico, el Plan Marshall, la nacionalización de las grandes industrias o el proyecto de una cruzada militar. Por eso justamente no es tarea fácil la de restaurar o remozar el concepto antiguo, unívoco, unitario, de Cristiandad.

José Luis L. Aranguren.
Velázquez, 25.
MADRID.

HACIA LA COMPRESION DE LO POETICO, por *Hernando Valencia Goenkel.*

Este libro (1), publicado en Alemania en 1936, tiene para el lector hispánico de hoy la frescura y la vivacidad de lo problemático, de lo discutido. Dámaso Alonso y Carlos Bousoño, en recientes, espléndidos libros, se han acercado también a este tema permanente de «la comprensión de lo poético» y, pese a la inicial divergencia, sus puntos de vista convergen a veces—ocasional, pero significativamente—con el pensamiento de Pfeiffer.

¿Cuál es el soplo de novedad que acompaña a este librito? ¿Aporta algo de nuevo a lo que hemos venido llamando «crítica literaria»? Es cierto que el conocimiento científico de la poesía se ha ido enriqueciendo perceptiblemente, sobre todo a partir del siglo XIX. La superación de la preceptiva neoclásica por el romanticismo y los sucesivos aportes del positivismo, el historicismo, etc., fueron iluminando aristas antes ocultas, aunque también cada nueva corriente trajo consigo su peculiar limitación, su inherente zona de penumbra. No obstante, lo insólito de ensayos como este de Pleiffer es que no se limitan a ser una continuación ascendente dentro de la misma línea de la

(1) Johannes Pfeiffer: *La Poesía. Hacia la comprensión de lo poético.* Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México.

crítica tradicional, ni alborotan con un presunto rompimiento con las conquistas de esa crítica. La radical novedad consiste en el acoso a la medula de lo poético desde una filosofía nueva—la existencial—y con un método nuevo—el fenomenológico—. (Existencialismo y fenomenología, sin pensar en el problema que representen dentro de la historia de las ideas, son auténticamente *nuevos* en el campo de la poesía.) Hasta qué grado uno y otro contribuyan, no a desvelar el misterio, sino a introducirnos en él y a hacérnoslo compartir, es una tarea que a nosotros nos compete, que está dentro del repertorio de nuestro tiempo. Heidegger ha dado ya su aporte genial al introducir definitivamente lo poético en el marco de nuestra existencia.

Comienza Pfeiffer con una definición: «La poesía es arte que se manifiesta por la palabra.» Y desde ahí ilumina su concepto por medio de fragmentos de poesía que no actúan de meros ejemplos, sino que vienen a formar el verdadero núcleo de la obra, desde el cual se construye la armazón teórica (2). (Es ya sugestiva esta función integradora del ejemplo, a diferencia de la usual de aclaración o ratificación.) Del primer ejemplo—confrontamiento de un párrafo de Herdegger y una estrofa de Matthias Claudius, ambos acerca de la muerte—surge una nota definidora: el carácter irrepetible, intraducible a otras palabras o a otros conceptos, de la *participación* poética. («La única actitud auténtica ante el arte es y será siempre una participación sentimental y emotiva.») Luego de diferenciar el *ritmo*—interior, soterrado—del *metro*—exterior, mensurable—, inicia la descripción de la metáfora, a partir de la primera afinidad (heideggeriana) entre poesía y filosofía: «...tanto la poesía como la filosofía se contraponen a la conciencia idiomática de lo común y cotidiano, al no desentenderse, como lo hace éste, de la oculta profundidad de la palabra. El asombro que sobrecoge al hombre que filosofa es precisamente el asombro con que le sobrecoge la secreta sabiduría del lenguaje; si el hombre se pone a filosofar es para rastrear el conocimiento del ser que vislumbra escondido en lo hondo de las palabras». La divergencia es de finalidad: el filósofo aspira a captar y fijar ese trasfondo verbal en conceptos exactos y unívocos, mientras que «en la poesía, por el contrario, lo esencial es vivir las palabras en toda su virginal plenitud de sentido y plasticidad; la intuición se eleva sobre la comprensión, la imagen sobre el concepto». Ahora bien: ¿en qué consiste esa intuibilidad de la poesía? Pfeiffer da las siguientes notas: *a*) El dinamismo, la «virtud proteica», en oposición a la plasticidad de otras artes. *b*) El contenido intransferible e insustituíble. La poesía encierra un contenido vital que «está presente» y que, sin embargo, no puede repetirse ni explayarse conceptualmente. *c*) La metáfora como medio expresivo propio de la poesía. La imagen simbólica refleja simplemente una objetividad; la imagen metafórica crea del hecho objetivo y de su reflejo simbólico una objetividad nueva, que no es una yuxtaposición ni una suma de las otras dos. «La auténtica metáfora jamás surge sólo de una comparación consciente.» La realidad poética no es de acumulación ni de contraste; es una «transmutación», una integración original y viva.

(Esta caracterización de Pfeiffer es seguramente provisional e incompleta. Pero miremos otra vez, a través de ella, a los poetas familiares, y se verá qué

(2) La traductora, Margit Frenk Alatorre, ha hecho una interesante y útil labor al situar, junto a los ejemplos de poesía alemana, otros ejemplos de poesía española que guardan con aquéllos el mayor paralelismo posible.

generosamente nos alumbra muchas parcelas, incógnitas antes. Esta virtud esclarecedora es, sin duda, la que mejor deja ver la verdadera fecundidad de la obra.)

Y es de nuevo la filosofía existencial la que nos suministra un tercer criterio para esta captación de lo poético: el ánimo, el «temple de ánimo». Dice Pfeiffer, al referirse a la crítica, que inspecciona y valora la obra desde un punto temático, argumental: «El contenido objetivo, como tal, no es ni vale nada en la obra poética, y en ella lo esencial no es la materia, sino el *temple* que la empapa; no la verdad exterior, sino la interior.» Este ánimo no es algo subjetivo y mudable, «no tiene nada que ver con el «humor» en el sentido habitual de «estar de mal temple»; no indica nada festivo ni sentimental, sino que quiere decir que la persona en su totalidad está templada, atemperada, sintonizada, en cierta forma, y sin que en ello intervenga el capricho o la voluntad». Pero estas notas—negativas—son insuficientes, y otra vez ha de pedirse a Heidegger (y a Jaspers) que nos muestren la importancia decisiva de esta idea: «En este nuestro estar templados, atemperados, y por medio de él, se pone de manifiesto lo que ocurre en lo más profundo de nuestro ser; el temple de ánimo nos coloca ante nosotros mismos, traiciona algo de las secretas profundidades de nuestra verdadera situación.» Es, pues, aquí donde nos hallamos con la recóndita dignidad ontológica de la poesía, con la contemplación de lo poético como potencia del ser, como «morada del ser».

Valdría la pena considerar la vigencia o la utilidad de este concepto de «temple de ánimo» con respecto a manifestaciones algo turbias de la poesía contemporánea. A la llamada, por ejemplo, poesía política o de cartel. No sería raro que muchas creaciones—encasilladas provisionalmente dentro de lo seudopoético o de lo antipoético—pudieran revelar su sentido y su plenitud, ocultos para nosotros bajo la maraña del asunto. Viceversa, es posible que quedara manifiesta la inanidad y la vacuidad de tanta poesía etérea, que, bajo ropaje angélico y con ínfulas metafísicas, no esconden sino una penosa aridez creadora. De todos modos, hay que agradecerle al libro de Pfeiffer su virtud incitadora. Y no hay modo mejor de aprovechar la fecundidad de una teoría que contrastándola y puliéndola con la realidad, con la circunstancia. Más cuando, como en este caso, es tan agudo el estímulo y tan sugerente la situación—riqueza y caos—de la poesía de nuestro tiempo.

Hernando Valencia G.
calle 22-A. n.º 17-60
BOGOTÁ (COLOMBIA)

CRONICA DE DOS EXPOSICIONES: MUNICH * FLORENCIA, por *José María Valverde.*

MAX BECKMANN EN MUNICH

A pesar del plano, que parecía querer ignorar las destrucciones para no quedar un día más a la zaga de las reconstrucciones, la Alte Pinakothek de Munich resultó ser sólo un gigantesco cadáver desventrado en medio de un gran barrio de ruinas monumentales. En el único edificio vivo, un gran pabellón en que conviven las Direcciones bávaras de Bellas Artes con el U. S. Information Center, pude saber que la parte dejada aquí de la Pinacoteca—la mayor parte, como es sabido, anda por esos mundos en exposición ambulante—se alojaba en la Kunsthaus. Llegado allí, encontré no sólo, en efecto, los viejos cuadros, sino una infinita, excelente y consabida Exposición de arte joven alemán, y otra de Max Beckmann (aparte del U. S. Officer's Mess Club). No sé si fué una herejía entrar antes en las salas de Beckmann que en las clásicas—separadas simplemente, en algún punto, por un banco obstruyendo un vano—; creo que, de todas maneras, mi asombro posterior ante sus primitivos, sus Tintorettos, sus Van Dyck y su Greco alcanzó todo el máximo de mi capacidad.

Pero como materia de información, es de la Exposición Beckmann de la que hay que hablar antes que se cierre. Allí, en el orden de un centenar de cuadros—catálogos, agotados—se puede conocer al que ha sido uno de los más recios pintores alemanes del medio siglo. Lo que más se ha solido ver de él, en tierras meridionales, es su célebre autorretrato, vestido de negro, de medio cuerpo, con el brazo en uve y la cabeza redonda, pétrea y, diríamos, «blindada», como un Picasso calvo y de ojos en rendija. Pero este autorretrato no es más que uno entre otros tantos; su propio rostro es el «leitmotiv» de Beckmann, desde que, vestido con uniforme de soldado de la Cruz Roja, se retrató con el pincel apoyado en el marco. Era ésta su primera época, sabiendo mucho aún a Degas, Manet y otros de la «era», y con una cierta fraternalidad con Ensor. Aunque entonces se parezca poco a lo que va a ser el típico Beckmann, tiene—en esta exposición—cuadros que viven por sí solos con la más plena autoridad; como un retrato de muchacha cuya cara querría yo saber estudiada por críticos para que me resolvieran si su maravillosa y extraña solución está dentro o fuera del im-

presionismo. También esta época—unida a los dibujos y grabados beckmannianos, en que hallamos con asombro un dibujante preciso, sutil, casi tierno, a veces deliberada e irritantemente exacto—nos permite saber qué es lo que luego hay de eliminación y síntesis en su pintura más típica. La cual, en el obligado juego de las semejanzas y las fuentes, habría que compararla a la de Picasso—sin lado cubista—y, en menor grado, a la de Matisse. (Después, y mucho más, a la de Solana.) A Picasso no sólo externamente, por el tema circense y por lo circense de toda su composición, sino más por su bíceps y su audacia. En un proceso de síntesis—nada intelectual, sino con un progresivo aumento de pasión, no sé si alegre e iracunda—, se va haciendo una pintura redibujada en negro, en toscas e impacientes líneas, con colores un poco a lo «caja de lápices», y, lo que es más terrible, con sus buenos blancos, bien hirientes, en las líneas de luz. Los asuntos, cuando no son propiamente de circo o de café cantante, podrían parecerlo; hay siempre un ritmo de entrelazamiento serpentino y móvil, como apretando nudos, en extensiones a veces de varios metros, con su media docena de figuras. Especialmente sólidos son los retratos, los propios y algún otro como el de Max Reger, reforzado, hercúleo, tremendo.

Difícil es, después de haber recibido por una sola vez el choque de esta «kolosal» exposición, lanzarse a decir con pretensión crítica qué es y cuánto es Max Beckmann. Pero el trauma ya es una opinión; el visitante, al terminar el laminado, agradece mucho encontrar que la Kunsthaus, además de todo lo arriba mencionado, contiene un buen restaurante en terraza sobre el Englische Garten, bajo la clara mañana de agosto, y bajo el silbido de los aviones a chorro americanos.

FRANK LLOYD WRIGTH, EN FLORENCIA

Florencia, bajo un espeso calor de agosto, no sólo estaba llena de turistas americanos por todos los rincones: como su más sonada atracción de actualidad, la Exposición de Frank Lloyd Wright, el patriarca—o, según diría un italiano, «il padreterno»—de la arquitectura norteamericana, se ha instalado en el Palacio Strozzi, procedente de Filadelfia, y para pasar luego a Zurich, París, Londres y Munich. El propio FLLW—pues con sus solas iniciales, presidencialmente, es designado en las monografías—vino a la inauguración con su amplia y curiosa figura de gran melena cana, ves-

timenta singularizada y aire de viejo león desdeñoso, hablando mal de la cúpula de San Pedro y bien del Pincio de Valadier. La instalación de la Exposición consiste primordialmente en enormes paneles fotográficos—casi de tamaño natural para los interiores—y en maquetas de madera, amén de algunos dibujos originales, soslayándose así el lenguaje casi hermético de los planos. Ahora bien: apenas he entrado, ocurre un pequeño hecho alarmante: los títulos de los paneles están en un pequeño rótulo en una esquina inferior, a unos veinte centímetros del suelo. En los primeros dos o tres, obedientemente, me he ido poniendo en cuclillas para descifrarlos. Pero en seguida mi incomodidad ha protestado de que algo no marchaba: Si con una cosa se cuenta en la arquitectura como conquista sin posible retroceso es, por lo menos, el estar hecha a la medida del hombre; las ventanas al alcance de la mirada, las sillas al nivel del cansancio, los peldaños al largo del pie, los cuadros—como dijo D. Eugenio d'Ors—«a la altura del corazón». Cierto que mi modestísima información previa me decía que FLLW no es precisamente un arquitecto «racional» ni «funcional», sino «orgánico», pero—sin entrar aún en esas nomenclaturas—nada puede dejar ya de contener una sana dosis de practicidad, porque el cliente se ha acostumbrado y lo exige.

Pero dejando aparte un síntoma tan nimio y equívoco, como mota en el cristal de la objetividad, he ido recorriendo las salas. En las obras de los primeros momentos—FLLW tiene ahora más de ochenta años—el ojo profano empieza por ver unas prominentes viseras tirolesas que, en seguida (aunque arrastrando largamente una curiosa ornamentación sobrepuesta de elementos fin de siglo estilizados), dan paso a la originalidad wrightiana: la ruptura sucesiva, como él ha contado, de las esquinas verticales y horizontales del paralelepípedo del edificio, haciendo salir grandes planos horizontales—balcones y terrazas en el aire—fuera del cuerpo de la casa. *The horizontal line is the line of domesticity*, dice en el apasionado y confuso prólogo—*The sovereignity of the individual in the cause of architecture*—de su gran edición clásica (Ausgeführte Bauten und Entwurfen. Wasmuth. Berlín, 1910). El techo es el elemento soberano. Esta renovación del planteo constructivo, con un fuerte sentido de simplicidad y de abertura y comunicación con la Naturaleza, es quizá su máximo e inmarcesible mérito de arquitecto, sobre todo si se piensa que cuando se produce el primer apogeo de Wright falta, por lo menos, un decenio para que surja a la palestra Le Corbusier.

La obra posterior de FLLW es de difícil ordenación e interpretación; acaso, en rigor de términos, no añade nada esencial a lo puesto por él mismo como inaugurador—y por los grandes maestros europeos, posteriormente—, pero sí saca nuevos juegos de la libertad por él descubierta, creando unas plantas de edificio de las más extrañas y originales del siglo (aunque no esté muy claro para qué). Su espíritu mantiene siempre el «atteggiamento místico-pioneristico» que ve agudamente Bruno Zevi en su reciente e importante *Storia della architettura moderna;* una actitud de rebeldía y originalidad a ultranza. Curiosamente, simpatiza con el Oriente, y—además de dejar escrito un curioso diálogo con Buda—construye el Hotel Imperial de Tokio, y en cambio—en insistente contraposición con Le Corbusier—odia lo griego. Pone lo esencial de su arte en el espíritu «gótico», que no es la tendencia a un neogótico, sino una íntima semejanza—dice, si no hemos entendido mal—con el sentido natural, de conexión entre vida y arte, que tuvo el hombre gótico. (En general, sus expresiones escritas oscilan entre el acierto poético y el desconcierto, para el lector medio que espera de un arquitecto, si no la lógica corbusieriana, por lo menos la coherencia y el sistematismo del hombre de hábitos técnicos.) Por su «espíritu de protesta» y su «Declaration of Independence», es como FLLW resulta tan americano; por lo demás, no es demasiado fácil llegar a saber qué es eso de «orgánico» (*Architecture will be* NATIVE *growth in accord with natural feeling and industrial means to serve with art actual needs*). Desde luego, aunque se le haya llamado romántico, y aunque tanto se reclame a la Naturaleza, y abra grandes vidrieras, y meta estanques con plantas en casa, FLLW no es un panteísta; ni siquiera ofrece la posibilidad de confusión de ciertas curvaturas protoplásmicas de nuestro genial Gaudí. Siempre desde el punto de vista del profano, aparece luego como una suma de fantasía y funcionalismo, alguna vez en contradicción. (Piénsese en el proyecto de Museo Guggenheim, en caracol descendente, como cámara de suplicio artístico, y compárese, si no es demasiado insistir en la tecla, con el proyecto corbusieriano de museo en espiral plana, indefinidamente ampliable; tan cómodo y útil.)

Lo que más dificulta a FLLW es su radicalismo utópico, más visible, claro está, en su ideario urbanístico: su proyecto de Broadacre City. Copio del texto que acompaña el proyecto:

Una nueva libertad para la vida. Un acre de tierra es el mínimo necesario al individuo. La ciudad de Broadacre no trae cambios a la disposición real del terreno. Tiene un solo centro administrativo por cada comarca. La administración funciona a través de la radio y los servicios aéreos. Las formas arquitectónicas están coordinadas al carácter y a la topografía de la región. Ningún eje principal o secundario. No más propiedad privada de los servicios públicos. No más latifundistas ni arrendatarios. No más institutos para casas populares. No más parcelación de terreno agrícola con la aportación estatal. No más problema del tráfico. No más afanoso ir y venir. No más ferrocarriles. No más autobuses. No más pasos a nivel. No más postes. No más cables visibles. No más fosos a lo largo de las carreteras. No más faros deslumbrantes. No más instalaciones de luz. No más edificios altos si no están aislados en los parques. No más publicidad en las carreteras. No más tugurios. No más basuras. No más propiedad pública de los servicios privados.

Evidentemente, para realizar su arquitectura Wright habría de empezar por su política, por su idea de la «Democracy»; mientras tanto—sin duda por profanos—no acabamos de entender cómo puede ser la vida real del «Usoniano» de Broadacre City; cómo se traslada, si tiene que poseer un auto por cabeza, o un helicóptero, o un a bicicleta, o si se han suprimido también las oficinas. Comparándolo con la modesta eficacia de los maestros europeos de la urbanística, esto resulta irreal de puro radical; mientras, los bloques de «unidad de habitación» de Marsella, de Le Corbusier, con sus jardines en las azoteas y su suspensión en pilotes harán el avío a muchos modestos, sea cual sea la composición del próximo Gobierno francés.

Pero el propio FLLW sabe los peligros de su aparente dogmatismo, y advierte desde su taller-escuela de Taliesin: *Mientras, preservémonos de todos los «istas», todos los «ismos», especialmente el «naturalismo». En cuanto al estilo, preservémonos sobre todo de* UN *estilo. La democracia merece una arquitectura libre.* Amén, decimos nosotros.

José M.ª Valverde.
Academia Española.
San Pietro in Montorio.-ROMA.

LAS CAMPAÑAS CONTRA EL ANALFABETISMO Y LA EDUCACIÓN FUNDAMENTAL, por *Enrique Warleta Fernández.*

De unos años a esta parte se ha despertado en todo el mundo un deseo de lucha contra la plaga del analfabetismo, un auténtico anhelo «misional» de llevar a las regiones apartadas las bases más elementales de una educación que todo ser humano tiene derecho a poseer.

Nos asustamos un poco al emplear la palabra «misional» porque parece un término reservado exclusivamente a las lejanas tierras del Oriente y de la India, donde la civilización está atrasada... Pensando en América, en cuyos países se observa una densidad de población bastante baja, tratamos de explicárnoslo, porque la distancia es el obstáculo mayor que encuentra la civilización en su progreso. Pero ¿y en Europa? O más concretamente: en España, ¿cómo es posible encontrar zonas analfabetas? (1).

Hay una explicación lógica de este atraso que padecen muchas zonas del mundo. La Educación *organizada* es insuficiente y la *ambiental* (2) prácticamente no existe, porque la cultura media del pueblo se remansó y, como el agua estancada, quedó aislada del progreso creciente de los núcleos urbanos.

El problema del campo es complejo y vario, y no se puede resolver en unas líneas. El maestro rural, formado en la capital, con medios económicos algo exiguos, sin los recursos que para su trabajo encuentra en la urbe y muchas veces con un ambiente hostil, trata por todos los medios, legales o no, de abandonar su destino en el pueblo, buscando otros horizontes (3).

De todas formas, este problema sin solucionar, juntamente con el abandono a la desidia con que los gobernantes de épocas pretéritas han tratado estas acuciantes cuestiones, dan como resultado zonas donde el atraso es manifiesto. El remedio que se pone actualmente, pronto dará sus frutos.

El mundo entero parece que se ha dado cuenta de la existencia de estas zonas poco favorecidas, y se han emprendido, simultáneamente en muchas naciones, campañas contra el analfabetismo. La generalidad de estas campañas se han iniciado haciendo un censo de analfabetos. Científicamente, estos censos carecen de la homogeneidad necesaria, ya que unos incluyen todos los habitantes (4); otros comienzan a contar a partir de los diez años; otros, de los catorce, etc.

---

(1) La intensa campaña contra el analfabetismo, en la que colaboran todos los organismos competentes, hace que vayan desapareciendo estas regiones atrasadas del suelo patrio, que, por supuesto, se encuentran aisladas de las vías de comunicación.

(2) Al hablar de Educación *organizada*, nos referimos a la escuela, con sus métodos y sus medios. Por Educación *ambiental* entendemos la que nos da todo lo que nos rodea, porque sabido es que la vida nos educa e instruye en todo momento y ejerce en nosotros una gran influencia.

(3) Quizá lo más acertado sea, como se hizo en Colombia, crear Normales en el medio rural, siempre que estas Normales sean, en su organización y plan de estudio, iguales a las urbanas, con lo que se lograría la formación de maestros entre los naturales de la región.

(4) Esto es absurdo, porque un niño de dos años que no sabe leer, no se le puede considerar como analfabeto. En realidad, se hace necesario un serio estudio del tema y su aceptación universal.

Pero estos censos tienen otro defecto fundamental: incluyen solamente analfabetos que no saben leer ni escribir. Pero... ¿y los otros? Porque, aunque esto parezca un giro de efecto ingenioso, la realidad es que existen numerosos *analfabetos que saben leer y escribir*, pero que no saben otra cosa alguna. ¿Y es que el leer y el escribir bastan al hombre para que *viva como hombre?* Por otra parte, ¿tienen en sí mismos el leer y el escribir motivación suficiente para que un adulto se interese por ello? Nos atrevemos a afirmar que la motivación es escasa.

Cuando hace tiempo tuvimos a nuestro cargo la clase de analfabetos de un cuartel, encontramos motivación apropiada en la separación del hogar, haciendo ver a los soldados que asistían a clase el interés que tenía para ellos saber leer y escribir, para poder comunicarse por carta con sus familiares.

Pero, generalmente, esta motivación no es suficiente en la mayoría de los casos. Hay, pues, que buscar el *interés* en otros aspectos sociales, higiénicos, de vida más productiva, más humana, más civilizada y común, que, en definitiva, es lo que viene haciendo la U. N. E. S. C. O. con sus centros de Educación Fundamental.

«Alfabetizamos—dice el señor Ortiz (5)—al mismo tiempo que mostramos las ventajas de la sanidad, de la agricultura o de la economía doméstica; pero nunca enseñamos a leer como si fuese ésta una materia aislada, porque no creemos que sea útil enseñar a leer a un campesino si no se le puede convencer de que ello le ayudará a resolver los problemas de su vida diaria.»

Y éste es el problema que queríamos enfocar: qué sea la Educación Fundamental, la Educación Base; cuáles sus características y, presupuesta su necesidad, considerar su suficiencia.

Entre los informes que la Secretaría de la U. N. E. S. C. O. preparó para su VI Conferencia General, celebrada el pasado mes de junio de 1951, hay un proyecto para la creación de una red mundial de Centros regionales de Educación Fundamental, que comienza acotando el objetivo propio de esta Educación: ayudar a los niños y a los adultos que no disfruten de las ventajas de una buena instrucción escolar a comprender los problemas peculiares del medio en que viven, a formarse una idea exacta de sus derechos y deberes cívicos e individuales y a participar más eficazmente en el progreso social y económico de la comunidad a que pertenecen.

En Patzcuaro, la U. N. E. S. C. O., en colaboración con la O. E. A., el Gobierno mejicano y otros organismos, ha organizado el primer Centro de Educación Fundamental, que será la semilla de otros Centros regionales que se crearán en Hispanoamérica. No tenemos palabras para elogiar esta formidable obra del organismo internacional, pero... nos asalta una duda fundamental.

La Educación base que se imparte desde Patzcuaro no es, desde luego, una mera campaña de alfabetismo. Es *mucho más*: significa un mínimo de educación necesaria *para la vida;* sin embargo, su bondad o su estrechez de visión depende del concepto que se tenga de la vida.

Una educación *para la vida*, entendida sólo en cuanto a la materialidad de la vida *natural*, deja mucho que desear. Si esta educación vitalista comprende un sentido de moral natural, que lleve aparejada consigo la buena convivencia

---

(5) Director del Centro de Patzcuaro de la UNESCO. («Perspectivas de la Unesco», núm. 46, pág. 4.)

ciudadana, y una perfecta formación en materia de derechos y deberes cívicos, podemos mirarla con más optimismo. Pero téngase en cuenta que nos estamos refiriendo a Centros localizados en Hispanoamérica, que exigen por esta su ubicación una concepción más amplia de la vida, que marque la pauta a la Educación que se imparta.

Ciertamente que para un católico la educación *para la vida* deberá estar basada en su concepto trascendente de la misma. Y esto aplicado a todo el mundo, sin concesiones localistas de ninguna especie. Pero ocurre que en Hispanoamérica hay una razón histórica que *exige* el concepto trascendente de la vida, como fundamento y base de toda educación. Los pueblos americanos recibieron de España la esencia de su ser: lengua, religión, costumbres, modos de vida, concepción del mundo... Y una educación para la vida concebida de modo no trascendente pondría en grave peligro el ser histórico de Hispanoamérica, y con ello, el porvenir del mundo, porque estos pueblos están llamados, en un futuro próximo, a ejercer una hegemonía espiritual paralela a la que España realizó hace siglos y tiene que seguir realizando.

CURSO PARA UNIVERSITARIOS YANQUIS EN MADRID * CONGRESO CIENTIFICO EN MEXICO, D. F.

Como en años anteriores, un avión especial trajo a nuestra capital, desde Nueva York, a un grupo de profesores y estudiantes que, desde distintas universidades y colegios de los Estados Unidos, acudieron a seguir los Cursos de Verano que en Madrid, y en colaboración con la Universidad Central, organiza para ellos el Instituto de Cultura Hispánica.

Estos cursos, cuya matrícula se halla abierta a todos los extranjeros, así como a los estudiantes españoles interesados en las materias que en ellos se explican, comprenden fundamentalmente la enseñanza de la lengua castellana, tanto en el aspecto gramatical y fonético como en el práctico de la conversación, y cuatro cursos generales de Civilización, Historia, Literatura y Arte de nuestra patria, complementados con una serie de cursillos monográficos que amplían perspectivas concretas en algunos puntos de interés de las materias tratadas.

Como en años anteriores, dirigió los cursos el catedrático don Manuel Fraga Iribarne, subdirector del Seminario de Problemas Hispanoamericanos, y las materias explicadas y profesores que las desarrollaron fueron los siguientes:

Un curso de Español elemental, por el profesor Esteban Pujals.

Un curso de Español avanzado, por el profesor Pablo Cabañas, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Un curso de Conversación española elemental, por el profesor Esteban Pujals.

Un curso de Conversación española avanzada, por el profesor Pablo Cabañas.

Un curso general sobre Cultura española, por el profesor Enrique Tierno Galván.

Un curso de Historia de la Literatura española, por el profesor Luis Morales Oliver, director de la Biblioteca Nacional.

Un cursillo monográfico sobre la Literatura española contemporánea, por el profesor Dionisio Gamallo Fierros.

Un curso de Historia de España en la Edad Moderna, por el profesor Luis de Sosa, decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas.

Un cursillo monográfico sobre la España semítica, por la profesora señorita Mercedes Arias.

Un cursillo monográfico de la Obra de España en América, por el profesor Carmelo Viñas Mey, secretario del Instituto «Balmes», de Sociología.

Un curso de Arte de España, por el profesor Emilio Camps Cazorla.

Un curso de Folklore español, por el maestro Benedito.

Un cursillo monográfico sobre Francisco de Vitoria y los orígenes españoles del Derecho Internacional Moderno, por el profesor José María García Escudero.

Un cursillo monográfico sobre la Geopolítica del Mediterráneo occidental, por el profesor José María Cordero Torres, secretario de la Real Sociedad de Estudios Internacionales y Coloniales.

Las clases, a las que asistieron, además de los alumnos norteamericanos, numerosos europeos, entre ellos franceses, ingleses, irlandeses, suizos e incluso suecos, comenzaron el 7 de julio y dieron fin el 11 de agosto, con un solemne acto de clausura en el Paraninfo de la Universidad, en el que le fueron entregados los diplomas y certificados de exámenes a los alumnos, y durante el cual el profesor Louis Cabrera Loubriel, jefe del Departamento de Español del Mary Wáshington College, de la Universidad de Virginia, recibió las insignias del grado de Doctor en Filosofía y Letras, que recientemente obtuvo en esta Universidad de Madrid.

Durante las semanas que transcurrieron en las fechas indicadas,

los alumnos hicieron excursiones, acompañados por el profesor de Arte, a El Escorial, Toledo, Avila y Segovia, y en Madrid visitaron el Museo del Prado, el Lázaro Galdeano y el Museo Naval, reduciendo a éstos la visita colectiva con objeto de que pudiesen disponer del tiempo preciso para sus estudios.

Asimismo se realizaron visitas a diversas Instituciones oficiales, entre ellas a Radio Nacional de España, donde fueron recibidos por el director de Programación, don Enrique Thomas de Carranza. Fué ofrecida a los alumnos una fiesta folklórica y una copa de vino español, y a continuación tuvo lugar una emisión especial, en la que participaron varios alumnos, exponiendo sus impresiones sobre España e indicando los estudios que cada uno realizaba; a los edificios del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, donde el bibliotecario general, señor Tortajada, mostró a los alumnos la sede central del Consejo y algunas instalaciones de los Institutos Alonso Barba, Daza Valdés y Torres Quevedo; a la Ciudad Universitaria, donde se les mostraron las maquetas existentes en el pabellón de Gobierno, y las Facultades de Ciencias y de Filosofía y Letras; al Palacio de Oriente y Armería Real; a diversas instituciones de Auxilio Social y del Instituto Nacional de Previsión, y, finalmente, a diversos edificios y monumentos del Madrid antiguo.

Paralelamente a las clases tuvieron lugar conferencias extraordinarias sobre Literatura española, a cargo del catedrático don Joaquín de Entrambasaguas, quien habló sobre «El teatro nacional en el Siglo de Oro» y «El Neoclasicismo español»; de Historia también, por el catedrático don Manuel Ballesteros, acerca del tema «Relaciones entre España y los Estados Unidos durante el siglo XVIIII», y la señorita Dolores de Pedroso Sturdza dió una interesante charla sobre las danzas regionales y clásicas de la escuela andaluza y de los siglos XVIII y XIX, con ilustraciones musicales y la colaboración de excelentes bailarines e intérpretes de la música popular española.

Les fueron distribuídas publicaciones y libros españoles que para ellos enviaron el Instituto de Cultura Hispánica, la Dirección General de Relaciones Culturales, la Oficina de Información Diplomática, la Dirección General de Propaganda y la Dirección General de Turismo, correspondiendo a cada alumno lotes de valor considerable.

Al terminar la parte académica del curso, los alumnos emprendieron una excursión de varios días por el sur de España, visitando Granada, Sevilla, Jerez de la Frontera y Córdoba, volviendo a Ma-

drid y marchando entonces seguidamente a Zaragoza y Barcelona, desde cuya ciudad regresaron, vía París, a los Estados Unidos.

J. E. T.

* * *

La Universidad Nacional Autónoma de Méjico ha organizado un gran Congreso Científico, que se celebró en la última semana del pasado mes de septiembre, en ocasión de las celebraciones del IV Centenario de la Fundación de la Universidad Mexicana. A este Congreso fueron invitadas todas las personalidades dedicadas al cultivo de las ciencias, en cualquiera de sus ramas, y tuvo por objeto principalmente dar a conocer al público el resultado de los trabajos científicos realizados en Méjico durante la primera mitad del siglo XX, mediante la lectura y discusión de trabajos originales de investigación y por la exposición de la contribución de la ciencia mejicana a los adelantos de la ciencia contemporánea.

El Congreso, que se celebró en la ciudad de Méjico, abarcaba cuatro grandes campos.

1. *Ciencias Físicas y Matemáticas.*
2. *Ciencias Biológicas y Médicas.*
3. *Ciencias Sociales.*
4. *Teoría de la Ciencia y Psicología.*

En el primer grupo se debatieron temas relacionados con los más importantes problemas de la investigación físicomatemática actual, desde los sistemas logísticos de la teoría de la cuantificación y los nuevos descubrimientos de la física nuclear y los rayos cósmimos, a los más recientes ensayos de astronomía, acústica, cristalografía y rayos X. En este grupo, los programas y temarios que se discutieron fueron extensísimos, por cuya amplitud no cabe aquí hacer una exposición siquiera enumerativa de ellos. Baste decir que, tanto en la rama de la química, en sus varias secciones, como en la geología, se presentaron varias decenas de importantes trabajos sobre materias de especulación y de interés práctico para la industria y sus derivados, y para la agricultura mejicana.

En el grupo de Ciencias Biológicas y Médicas se desplegó una gran actividad en ambas ramas. En especial, en la de Ciencias Médicas se llevó a cabo una auténtica revisión de los avances científi-

cos alcanzados en lo que va de siglo en todas y cada una de las especialidades médicas, haciendo un verdadero alarde de los resultados que la contribución americana ha significado para el avance de una rama tan importante dentro del progreso humano. En la rama de Ciencias Biológicas se estudiaron ampliamente asuntos relacionados con la Botánica, Zoología, Química Biológica y Biología General, muy particularmente en su parte dedicada a Méjico, celebrándose, tanto en una sección como en otra, sesiones clínicas, conferencias, seminarios y coloquios entre los señores congresistas. Merecen igualmente mención los trabajos realizados en las ramas de Cirugía y de Salubridad e Higiene.

Con igual amplitud y semejante dedicación intensiva a los temas de sus respectivas especialidades se han tratado las materias concernientes a los grupos científicos clasificados en tercero y cuarto lugar: Ciencias Sociales y Teoría de la Ciencia y Psicología. A todas las conversaciones, coloquios, seminarios y sesiones públicas fueron invitados cuantos en Méjico practican cualquier aspecto, especial y general, de la ciencia moderna. Se efectuaron dos clases de sesiones: plenarias y parciales. Entre las primeras destacaron la de la inauguración y clausura oficiales del Congreso, en el que han participado más de veinte países de América y Europa; la de la elección de funcionarios del mismo, y las correspondientes a cada uno de los grupos para presentar el informe de la aportación mejicana a las ciencias en lo que va de siglo, así como la revisión, redacción final y aprobación de las proposiciones y de elección de la Comisión Ejecutiva del Congreso.

Por su parte, las secciones, ramas y subsecciones celebraron sesiones parciales, donde se fueron dando lectura, y sometidas a discusión, las ponencias presentadas. Con todo este material, previa una natural selección, dada la enorme cantidad de trabajos presentados, la Comisión Ejecutiva del Congreso está redactando una Memoria del mismo, con los estudios y las proposiciones aprobadas, las actas y los informes de la aportación científica mejicana y algunos de los más interesantes trabajos presentados, junto con un resumen de gran parte de ellos. Cada congresista recibirá en su domicilio un ejemplar de esta Memoria.

La Comisión Organizadora del Congreso Científico Mexicano tendrá abierta su Secretaría general en paseo de la Reforma, 336, 5.º piso. México, D. F.

C. R.

3



ASTERISCOS

LOS SACERDOTES Y NOSOTROS

* * * La fachada del viejo Seminario de Avila—sólo la fachada, no; gracias a Dios, el espíritu—tiene muchas ventanas ciegas, tapiadas. En esta deficiente aireación puede resumirse la pasada decadencia de la cultura religiosa en España: los sacerdotes no se comunicaban con nosotros. Hoy las cosas han cambiado, y por eso el nuevo Seminario de la misma ciudad estará bien abierto a la luz, como lo está ya a toda verdad, venga de donde viniere. ¿Quiere esto decir que la ósmosis entre los sacerdotes y nosotros se cumple ya como debiera? Tal vez no, pero ahora la responsabilidad empieza a ser principalmente nuestra. Ellos sí se comunican con nosotros, intelectuales laicos, y aun estamos por decir—en seguida se entenderá por qué—que casi se comunican demasiado, demasiado preferentemente al menos. En cambio, ¿cuántos de nosotros nos interesamos por la teología en la medida en que fuera menester? Y aun sin picar tan alto, ¿quién sigue un poco de cerca las actividades sacerdotales; quién, por ejemplo, entre los que tantas revistas leemos, conoce las del clero, *Sal Terrae, Surge, Incunable,* etc.? De esta última quisiéramos hablar hoy con ocasión de su número de agosto-septiembre. La verdad es que, así como antes las mejores vocaciones sacerdotales se destinaban al apostolado de la clase social más elevada, hoy la tarea pastoral especialmente cuidada y vestida a lo moderno es, sin duda, la universitaria. Los jóvenes sacerdotes más distinguidos en el pensamiento y en las letras—ejemplos: un Raimundo Paniker, un Federico Sopeña—, a ella se consagran. Esto es muy elogiable, aunque bien mirado, y lo mismo que el antiguo «apostolado para la aristocracia», encierra un peligro de deformación, sobre el que otro día convendrá hablar despacio. Mas, por de pronto, ¿no cabe dudar que el apostolado obrero, el

apostolado rural, estén siendo proporcionalmente atendidos y renovados? Pero dijimos arriba que íbamos a hablar de *Incunable*. Su número último está dedicado justamente al apostolado rural. Y el editorial—debido probablemente a su director, Lamberto de Echeverría—comienza con estas certeras palabras, certeras porque apuntan, para nosotros, mucho más allá de la diana a que expresamente disparan, el propio periódico (sobre todo, ¡ay!, su título): «Sin culpa de nadie, en virtud de un conjunto de insoslayables circunstancias, *Incunable* me venía presentando un aspecto excesivamente universitario.» *Incunable* es una revista viva, expresión de una inquietud renovadora en el joven clero español. Por eso nos alegra tanto que advierta la unilateralidad de un encauzamiento pastoral de los mejores sacerdotes jóvenes hacia la Universidad. Y ahora habríamos querido hablar con detalle—pero no es posible ya—de este espléndido número, ceñido a los *problemas concretos*—al revés de casi todas las revistas españolas—de una eficaz «puesta al día» de la catequesis rural, y de la situación material y espiritual del «cura de pueblo», rodeado no tanto del pecado (del pecado «espectacular» por decirlo así, pues pecado es cizaña que en toda tierra se da) de las grandes ciudades como aislado y solo, cercado por la rutina, el aburrimiento, la «acidia» y quizá tentado también de una cierta decepción, él, que tan brillantes ilusiones apostólicas, intelectuales o de gobierno se había forjado en los años esperanzados del Seminario.

Ciertamente no son sacerdotes-profesores los que nos faltan, «sacerdotes de segunda línea», como los llama el referido editorial, sino jóvenes ardientes, quizá tan dotados intelectualmente como aquéllos, pero dispuestos además a enterrarse por amor de Dios, para que, muriendo el grano, cubra la tierra de espigas, en una aldea o en un suburbio.

J. L. A.

PEDRO SALINAS Y EL MUNDO HISPANICO

* * * Ya va siendo hora de que nos demos cuenta de que se ha acabado la ganga de los cuentistas que hablan por hablar, de los que se documentan en fuentes de segunda y tercera mano y lucen sus «experiencias» personales por el procedimiento castizamente llamado de «la boca de ganso». Mucho se habla de la Hispanidad, de sus excelencias, de sus defectos, de su existir como unidad espiritual y material, de su inexistencia como un todo común... Se habla; y los que hablan, en buena parte, no saben apenas (directamente, entendemos) qué cosa sea eso de la *realidad* hispánica. A cuantos hablan por boca de ganso, yo les remitiría cortésmente a ciertas declaraciones del gran poeta español contemporáneo Pedro Salinas, publicadas en el número de octubre de la revista madrileña *Insula* por el crítico aragonés José Manuel Blecua. Entre mil notas interesantísimas referentes a la literatura actual, tanto castellana como anglosajona, Pedro Salinas, que sirve de profesor en la John Hopkins University en compañía de Leo Spitzer y de H. C. Lancaster, habla de sus doce años de ausencia de España. Y dice:

«España como realidad no puede nunca compensarse con nada... Estos

doce años... han supuesto, en primer lugar, la falta de España, su habla viva, *excepto el período que pasé en la América Hispánica...»*

Para Pedro Salinas, viajero de Hispanoamérica, profesor de Literatura Española en U. S. A., sus doce años de vida en el nuevo continente han supuesto, *en primer lugar*, la ausencia de España, compensada por el *conocimiento*, por el descubrimiento de América Hispánica. Y declara más tarde el autor de *El defensor* (libro recientemente publicado por la Universidad Nacional de Colombia), con palabras que se debieran tener muy presentes a la hora del intercambio cultural hispánico:

«Mis viajes por la América Hispánica me han abierto los ojos a la imponente realidad de ese mundo. Desde que vi Méjico por primera vez me convencí de que *un español que desconoce los países de su habla en América es un provinciano y no tiene cabal conciencia de lo que representa lo hispánico.* Desde los primeros monumentos de Santo Domingo, soberbio arranque de la expresión arquitectónica, hasta los templos y palacios de Méjico, Ecuador, Colombia y Perú, *se siente un modo de ser antiguo y nuevo a la vez que aumenta imponderablemente las resonancias espirituales de lo hispánico.*»

Palabras definitivas en labios de un gran poeta de la hispanidad, que desde estas líneas brindamos a quienes pueden favorecer la presencia de universitarios españoles en Hispanoamérica. Son muchos—y de año en año crece su número ostensiblemente—los estudiantes hispanoamericanos en Universidades españolas, donde aprenden esa «España como realidad», de cuyo vacío se lamenta Pedro Salinas. Muchos debieran ser igualmente los profesores y alumnos españoles que aprendieran directamente, no sólo por la información—si buena, beneficiosa—, sino también «la imponente realidad» del mundo hispánico.

Quizá los respectivos Gobiernos hispanoamericanos podrían ayudar eficazmente al crecimiento de este imprescindible intercambio cultural.

C. R.

LA MUERTE DE LA CULTURA EUROPEA

* * * Invitado recientemente a una conferencia sobre la cultura europea Arthur Koestler, el autor de *Darkness at noon*, rechazó la invitación alegando que nuestra cultura estaba muerta. Su última novela, *The Age of longing*, viene a ser, en realidad, una ilustración extensa y pormenorizada de las razones en que funda tal dictamen.

Los críticos parecen estar de acuerdo en comparar *The Age of longing* con *1984*, de George Orwell, y el parangón es plausible en cuanto ambas tienen el carácter de anticipaciones pesimistas; no, desde luego, si se las juzga como obras de arte. Koestler está lejos de la profunda ironía de Orwell, lejos también de su humanismo sereno y desolado.

Nos importa menos la novela de Koestler que la notación de la actitud allí manifiesta. Como europeos, rechazamos el pesimismo; como intelectuales, negamos la certeza y, sobre todo, la inexorabilidad de este punto de vista.

No ignoramos las razones que autorizan la desesperanza; pero creemos en la posibilidad de combatirlas, como sin duda lo cree—o creía—el propio Koestler, que de hecho ha estado luchando hasta hace poco contra ellas.

La cultura y la civilización europeas no están *fatalmente* destinadas a perecer, y no perecerán si la esperanza supera al temor y cada europeo decide afrontar la realidad, sin vacuo optimismo, pero sin entenebrecerla, como hace Koestler en su novela, presentando a los representantes de nuestra cultura como una colección de gentes inseguras, tibias y fútiles. No basta la esperanza; es preciso la fe. La fe en los valores que sustentan a Europa y constituyen su esencia. No basta confiar; es preciso creer y querer, ardiente y reflexivamente.

La visión de Koestler es parcial, deliberadamente parcial. Pero, nótese bien: negarla de plano sería incurrir en otro género de parcialidad. Confirmar, por la negativa, sus temores. Lo urgente es completar esa visión y abarcar, con los motivos de angustia, las razones que permiten esperar y creer.

RICARDO GULLÓN

RECUERDO DE ARNOLD SCHOENBERG

* * * Con su cara de máscara de «Grock», su aire asombrado y melancólico, entre Pierrot de pantomima y arlequín picassiano, el compositor Schoenberg apresura el monumento fúnebre que el medio siglo del XX está levantando a los que quedaban—cada otoño son menos—del XIX: Ford, Lehar, Voronoff. Keyserling, Philips...

Judío, vienés, diabólico y triste como un personaje de Wassermann, un poco «Hombrecillo de los gansos» de Thomas Mann, que lo retrató en su Lever-Kuhn del «Doctor Faustus». Judío orgulloso de su raza. Hay pocos, y cuando los hay, suelen ser geniales, como Einstein, como Bergson.

Pisó varias veces España. En la rica, feliz y menos filistea de lo que se la juzgó, del año 1925, un estreno suyo, en el Palacio de la Música, fué abucheado y apedreado con calderilla. Ya entonces Schoenberg rondaba la cincuentena. Volvió, en 1933, del brazo del fabuloso «chelo» Pedro Casals. Bien respaldado, y sin embargo...

En 1934, el maestro Arbós hacía estrenar a su Orquesta Sinfónica de Madrid *La fundición de acero,* composición átona, de Mossolov. Snobs y melómanos fruncían el ceño.

Para entonces ya llevaba Schoenberg dos años viviendo en EE. UU., donde ha muerto. Judío irredento, sometiendo la armonía clásica a la presión de su raza. Esto, en España, donde vacilamos ante la saeta-cante jondo—¿cante árabe, judío o mezcla de semítico e ibérico?—, se entiende bien.

Corresponde su música, en poesía, a Majakowsky; en arte general, a todo lo que enredó y alumbró Marinetti. Y al gran pintor—mal que le pese al renegado español—Pablo Ruiz Picaso: Picasso. Revolucionarios, de feroz academia, de enorme sabiduría técnica, que fingen olvidar. Robinsones de nuevas islas, unas veces fértiles, estériles otras. Metódicos y desesperados, ge-

niales siempre. Ahora volverá a la actualidad su «Pierrot lunar»: el pálido rostro del compositor. Desde su juventud, cincuenta y cinco años machacando sobre su concepción novísima de la música: «desintegración de la armonía actual, lucha contra el sistema dodecafónico». Intelectual rebelde, entre la irritación de la masa general de melómanos, abrazado tenazmente a su destino. Y ahora, si él asistiera al juicio definitivo que, en sucesivas audiciones, la posteridad irá dando sobre él, volvería la respuesta de soberbia humildad: «Son mis enemigos los que realmente me han ayudado.»

Concepto hebreo y acertado de la publicidad necesaria al artista. Que el rey de los Salmos—del que tomó algún préstamo de musicalidad ancestral—acoja en su seno esta alma melódicamente torturada.

E. S.

LAS «RENCONTRES INTERNATIONALES» DE GINEBRA

* * * Como simple anuncio de un trabajo, amplio y valorativo, de estos coloquios internacionales que se celebran en Ginebra, del cual es autor el dominico francés P. Dubarle, adelantamos en estas pocas líneas noticia de las «Rencontres», iniciadas en septiembre de 1946 y que han venido celebrándose, año tras año, hasta el presente.

Las «Rencontres Internationales de Genève» citan y reúnen en la tranquila y un poco misteriosa ciudad helvética a un buen número de intelectuales, representantes de lo que pudiéramos llamar el «pensamiento europeo» contemporáneo y sus mantenedores decididos con obra y vida de auténtica dedicación intelectual. Dos clases de asistentes se encuentran en las «Rencontres»: los «maestros», con su lección bien sabida, y los «observadores», animados a aprender, de cabo a rabo, la lección magistral, así como a intervenir en los debates del simposio. Estos dos grupos, bien avenidos casi siempre, mantienen el fuego sagrado de un tema vivo y sangrante, urgente dentro de la actualidad espiritual del mundo.

En el año de 1946, el tema escogido fué: «El espíritu europeo»; en 1947: «Progreso técnico y progreso moral»; en 1948: «Debate sobre el arte contemporáneo» (al que asistió el maestro don Eugenio d'Ors); en 1949: «Hacia un nuevo humanismo», y en 1950: «Los derechos del espíritu y las exigencias sociales». Las conferencias y debates de cada año han sido recogidos en un grueso volumen de más de 400 páginas, por las Editions de la Baconniére.

Para el presente año fué elegido como tema: «El conocimiento del hombre en el siglo XX», interviniendo como conferenciantes el etnólogo Marcel Griaule («Las culturas primitivas en nuestro siglo»), el psiquiatra Henri Baruk («Sobre la personalidad humana»), el historiador Ernest Labrousse («Poder del hombre sobre su época»), el filósofo J. Merleau-Ponty («El hombre y la adversidad»). Jules Romains, el P. Jean Daniélou y el Pastor Westphal cerraron el grupo de conferenciantes. El maestro Ortega dió una lección magistral sobre «Pasado y futuro del hombre de nuestro tiempo».

Remitimos a nuestros lectores, interesados en la crítica de estas «Rencontres», al anunciado comentario de nuestro colaborador, el dominico francés P. Dubarle, que se publicará en el próximo número de estos «Cuadernos».

JEAN-PAUL SARTRE PIERDE PUNTOS

* * * El dramaturgo Jean-Paul Sartre está perdiendo puntos. *Le diable et le bon Dieu*—la última de sus obras teatrales—es, en conjunto, una obra desmedida, cuya estructura peca a veces de exceso y a veces de defecto. Aquella pureza de elementos dramáticos que Sartre iba logrando a través de *Muertos sin sepultura* y *Huis-clos*, para llegar al definitivo logro de *Las manos sucias*, no es, ni mucho menos, una nota de *Le diable et le bon Dieu* que, técnicamente, es inferior al primer drama de Sartre: *Las moscas*. El autor ha acarreado para esta obra un complejo material, más propio para una novela que para un drama. El drama—y esto parecía saberlo Jean-Paul Sartre—es una organización de elementos esenciales.

Por otra parte, los tipos—y esta vez es justificado el reproche que otras veces se ha dirigido, injustificadamente, a Sartre—son duros, esquemáticos, y están dirigidos tiránicamente por el autor. Su humanidad está formada por las exigencias de un silogismo cuya conclusión es «Dios no existe». Sartre llega a esta conclusión a toda costa, forzando la marcha del suceso y podando cruelmente la humanidad de los personajes, cuya servidumbre al designio destructivo de Sartre es evidente. Desde un punto de vista dramático, se salvan situaciones como la del falso milagro y la escena preparatoria del «Dios no existe». Pero, en general, el drama resulta excesivo y recargado.

Hay que reconocer que, con *Le diable et le bon Dieu*, el teatro de Jean-Paul Sartre, queramos o no, ha perdido bastantes puntos.

ALFONSO SASTRE

ARTE RELIGIOSO CONTEMPORANEO

* * * Después de la iglesia de Assy y la capilla de Vence, el arte religioso contemporáneo triunfa de nuevo en Francia. La batalla continúa dirigida por los padres dominicos, que, dentro de la Iglesia, constituyen la orden más sensible a las posibilidades reservadas a los renovadores, en relación con los problemas del arte religioso actual.

Merced al esfuerzo del admirable Padre Coutourier, está ya construída y bendecida, en Audincourt, una iglesia parroquial de líneas modernas, proyectada por el arquitecto Navarina y decorada por tres ilustres pintores: Fernand Léger, Jean Bézaine y nuestro compatriota Juan Miró.

Léger creó las espléndidas vidrieras que cubren catorce metros de pared; en la fachada, Bézaine ha realizado un admirable díptico de mosaico, donde este pintor, incansable observador de las formas y movimientos de las fuerzas naturales, reflejó los del agua y el fuego; a Miró se le ha confiado la decoración del baptisterio.

Y hay algo en la construcción de este templo que no debemos pasar por alto, porque es acaso lo más significativo del acontecimiento. En la elección del proyecto y de los artistas colaboradores no hubo imposición, sino coincidencia y acuerdo entre el Padre Coutourier; el párroco, Abbé Prenel, y una

nutridísima representación de fieles, a quienes previamente les fueron exhibidas maquetas detalladas del santuario, de las vidrieras y del mosaico de la fachada. La Comisión de arte sagrado de la diócesis aprobó los planos y maquetas, y a finales de septiembre último, monseñor Dubourg, arzobispo de Besançon, bendijo la iglesia en presencia del ministro de Información y del director general de Museos. La pura belleza de las creaciones logradas constituye la mejor defensa de este nuevo arte religioso, ilustrado ya por magníficos testimonios, a los que han de seguir inmediatamente otras pruebas del espíritu renovador que en materia artística está mostrando en Francia la iglesia católica.

R. G.

PREMIO ADONAIS DE POESIA 1951: LORENZO GOMIS

* * * Como en años anteriores, el 28 de octubre de 1951, un Jurado compuesto por Vicente Aleixandre, Gerardo Diego, Luis Felipe Vivanco, Florentino Pérez Embid y José Luis Cano, ha discernido el Premio Adonais 1951, patrocinado por el Instituto de Cultura Hispánica y por el Servicio de Extensión Cultural de España, al poeta catalán Lorenzo Gomis, quien en el mismo año fué igualmente Primer Premio en el Concurso de Poesía Breve organizado por la revista *Correo Literario*. Recordemos a nuestros lectores que el Adonais 1950 correspondió a la muy discutida Juana García Noreña, por su *Dama de Soledad*, que levantó pequeñas ronchas de escándalo y fué, innecesariamente por cierto, la comidilla murmuradora de las tertulias literarias madrileñas. En esta como en otras ocasiones, la Poesía salió triunfante de su dura lucha contra el comadreo y la habladuría.

Lorenzo Gomis es un poeta de cuerpo entero. Un poeta a la moderna. Se acabaron, gracias a Dios, los vates enchalinados, bohemios, ostentosamente *poéticos* para la sociología de la época, amigos del café con leche convidado y de las barbas al descuido de los largos días. Lorenzo Gomis es—ahí es nada—Agente de Bolsa en Barcelona, su ciudad natal; tiene unos treinta años, más bien menos, y además de hacer poesía y de trabajar en la Bolsa se dedica a ser un hombre simpático, sencillo, buen amigo de los poetas y a serlo él con su obra, con pocas palabras de poeta «oficial» pero con *su* palabra poética, auténtica por los cuatro lados. Asiste al grupo literario barcelonés llamado «Mediterráneo» y a la tertulia del café Turia, donde todos los viernes se le puede contemplar luciendo sus discretas gafas «truman» y unas peculiares patillas. En Madrid ya se ha hecho famosa una *Canción*, perteneciente al libro premiado, y se repite de memoria, en especial entre los literatos hispanoamericanos que habitan o frecuentan el Colegio «Guadalupe».

El libro que publicará Adonais se titula *El caballo*, título del primer poema, muestra y representación del todo. El caballo: el mundo, sus cosas, el hombre... *Yo contemplaba el mundo, / el caballo de circo que giraba, armonioso...* y comienza el caballo... allí donde comienza el girar de la vida. De su libro escribía Lorenzo Gomis, no hace mucho, a un poeta granadino: *Esta colec-*

ción, que reúne lo más interesante de lo que he hecho hasta ahora, es el estado actual del libro que quisiera publicar, cuando tenga ocasión. La ocasión que ha llegado pronto y que parece ser que pintan calva.

Como un anticipo de algunos poemas, que CUADERNOS HISPANOAMERICANOS publicará en su número 25, correspondientes a *El caballo*, y que han merecido el más interesante premio de poesía que se da en España, copiamos a continuación un pequeño poema, en el que se refleja la personalidad, el aliento poético y la perfección de esta nueva poesía de Lorenzo Gomis:

LAS HORMIGAS

Gemí, de pronto,
al ver, sobresaltado, las hormigas
junto a mi cuello,
sonrientes, educadas, carniceras,
con largos cuchillos de metal azul.
No tenía más que un poco de sueño que ofrecerles
como si fuera queso.
Por favor... (les alargué mi sonrisa con cuidado).
No. Nada de queso. Unos gramos de sangre solamente.
¿Sangre?
Mil alfileres me miraron:
Sangre; una sangre interesante aquí en el cuello.

NOTA: Adonais 1951 ha concedido además cuatro accésits a los siguientes poetas, todos ellos españoles: José Manuel Caballero Bonald, Luis López Anglada, Julián Andújar y Alfonso Albalá.

E. C.

INDICE

1

Páginas

LAÍN ENTRALGO (Pedro): *Introducción a una historia particular* 297
GÓMEZ DE LA SERNA (Ramón): *Edgar Poe, genio de América* 319
Semblanza de don Rafael Altamira 333
ALTAMIRA CREVEA (Rafael): *Sentido de la religiosidad en Felipe II* 337
SOBRINO, S. J. (J. A.): *Geografía y pedagogía del IV Congreso de la* CIEC. *en Río de Janeiro* 347
ROSALES (Luis): *Diez rimas* 361
CASAMAYOR (Enrique): *Retrospectivas de Goya en la mitad de siglo.* 373
DÍEZ DE MEDINA (Fernando): *Imantata* 377

2

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

ROBLES PIQUER (Carlos): *Una visión marxista de Hispanoamérica* 385
SALINAS (Tomás): *Primer Congreso h. l. a. de Derecho Internacional.* 388
GÓMEZ TELLO (J. L.): *La Bienal Cinematográfica de Venecia* 391
LLEDÓ (E.) y ARANGUREN (J. L.): *Crónica y recuerdo de dos Conversaciones Católicas:* Avila 397
San Sebastián 399
VALENCIA GOENKEL (Hernando): *Hacia la comprensión de lo poético.* 406
VALVERDE (José M.ª): *Crónica de dos exposiciones: Munich y Florencia.* 409
WARLETA (Enrique): *Las campañas contra el analfabetismo y la educación fundamental* 414
Curso para universitarios yanquis en Madrid 416
Congreso Científico en México, D. F. 419

3

ASTERISCOS

Los sacerdotes y nosotros (423) * *Pedro Salinas y el mundo hispánico* (424) * *La muerte de la cultura europea* (425) * *Recuerdo de Arnold Schoenberg* (426) * *Las «Rencontres Internationales» de Ginebra* (427) * *Jean-Paul Sartre pierde puntos* (428) * *Arte religioso contemporáneo* (428) * *Premio Adonais de Poesía 1951: Lorenzo Gomis* 429
Indice 431

CRONICA DE SANTANDER

EL V CURSO DE PROBLEMAS CONTEMPORANEOS

POR

ALFONSO CANDAU

Durante treinta días del último mes de agosto, un centenar aproximadamente de universitarios de las más diversas procedencias se congregaron en el Real Palacio de la Magdalena, de Santander, amablemente cedido por su propietario, el conde de Barcelona, para asistir al V Curso de Problemas Contemporáneos, organizado, como en años anteriores, por el Instituto de Cultura Hispánica.

La continuidad afortunadamente lograda en esta tarea permite ya a sus organizadores el aprovechamiento de la experiencia alcanzada año a año, y así, en este quinto de la existencia del curso, se procuró cumplir el propósito formulado al finalizar el anterior, centrando las actividades en el estudio de dos haces de problemas: por un lado, la consideración de los que plantea al pensador católico el estado actual de la cultura y la relación entre las ciencias profanas y religiosas; por otro, los surgidos en virtud del desarrollo político y social del mundo moderno. La vertebración del trabajo en estos dos ejes permitió que se lograse una cierta unidad sin estorbar en demasía la libertad de movimiento de los conferenciantes.

Al tratar ahora de informar sobre su desarrollo, el relator se encuentra con un cúmulo de dificultades fácilmente comprensibles; un hecho cultural de esta índole tiene en principio, y sobre todas sus otras finalidades más externas, más formulables, la de lograr un tiempo de holgada pero fructífera convivencia entre personas distintas y distantes, con el sólo denominador común de una preocupación intelectual vivida con sentido de la actualidad y enraizada en una misma fe. Inútil pretender reflejar esta realidad viva, cuyos efectos deben tardar forzosamente en hacerse visibles, y a la que, por tanto, sólo puede aludirse.

Además, el estudio de los temas antes indicados representa sólo un aspecto parcial del curso; una visión total de éste exigiría incluir en la imagen que ofreciéramos el trabajo realizado en los diversos seminarios y la extensa serie de actos que a lo largo del mes tuvieron lugar, algunos de ellos aprovechando acertadamente los importantes recursos culturales de Santander mismo; también sería preciso formular el sentido que en la vida cultural de esta gran ciudad va adquiriendo la Sección de Problemas Contemporáneos, etc.

Hay que renunciar a este ideal por razones que ni siquiera es preciso señalar, de puro patentes; queda al cronista el único recurso de ir recordando sumariamente el caudal de ideas que fué corriendo a lo largo de aquellos días viendo, al mismo tiempo, cómo se le escapa de entre las manos, por decirlo así, la realidad misma en que brotaron.

Tras una suscinta enumeración de los seminarios y de algunos actos diversos, expone, con limitaciones unas veces extrínsecas a él mismo y otras derivadas de su poca aptitud, lo que en su cuaderno de notas fué quedando de las principales conferencias. He procurado ordenar éstas para evitar en lo posible la fatiga del lector, atendiendo a afinidades reales, de fondo o de forma, ordenación que si puede parecer en ocasiones artificiosa, nunca lo será tanto como la estrictamente cronológica.

Debo advertir que reconstruyo las intervenciones ateniéndome a notas tomadas personalmente; en virtud de ello es posible que atribuya a algún conferenciante, o algunos, afirmaciones cuya paternidad corresponde sólo a un mal entendimiento; por si así ocurriera, he de excusarme previamente ante los lectores—por informarles mal—y ante aquellos a quienes mal entendí; que esta advertencia sirva de atenuante.

Excúsese también la evidente parcialidad que en esta crónica se dejará ver; parcialidad en cuanto que en ella no está todo, por lo que he dicho antes; parcialidad en cuanto que en la selección e importancia otorgada me he dejado llevar conscientemente de mis propias preferencias; he creído que de esta forma vitalizaba en lo posible mi reconstrucción. Para contribuir también al logro de este propósito, he enjuiciado algunas veces, más o menos explícitamente; la responsabilidad de todo ello incumbe de modo exclusivo al narrador, quien se complace en cumplir la obligación de manifestarlo, puesto que de esa forma libra de sus posibles errores a la revista que tan generosa hospitalidad le ofrece.

EL DIÁLOGO.

Acabo de indicar la imposibilidad de reconstruir, una vez pasada, la realidad del curso en su totalidad. Las conferencias presentan una posibilidad de objetivación en el recuerdo de sus partes más esenciales; pero el diálogo, constante y eficaz, entre profesores y alumnos se resiste absolutamente a ser plasmado en la frialdad del relato.

Quedan de él, como retazos más aprehensibles, los desarrollados en los seminarios; la labor realizada en ellos, híbrido de conferencia y puro coloquio, se deja apresar naturalmente más por lo que tiene de aquélla que de éste, y, por eso mismo, su recuerdo ha de hacerse sacrificando su parte más valiosa.

Cuatro seminarios se organizaron a lo largo del mes; la mayoría de los

asistentes al curso colaboraron en más de uno de ellos. Los temas de estudio fueron: Sociología de la guerra, Estructura económica de España, Problemas actuales del mundo hispanoamericano y Presencia del marxismo en las doctrinas políticas contemporáneas. Dirigieron sus tareas, respectivamente, Francisco Sintes, Carlos Fernández Arias y Juan Velarde, Angel Antonio Lago y Jorge Jordana Fuentes.

La diversidad de los temas y la abundancia de las intervenciones habidas a lo largo de las siete jornadas, en que cada uno, día más, día menos, se desarrolló, no facilita ciertamente el recuento de unas conclusiones que, por otra parte, eran buscadas menos que la oportunidad de ofrecer a quienes asistían como alumnos una ocasión de colaborar activamente en las tareas del curso, finalidad esta última ciertamente lograda.

PRESENCIA DE LA CIRCUNSTANCIA

El importante fin, que todo curso de verano debe proponerse, de coordinar su existencia con la de los núcleos culturales de la población en que se desarrolle, fué debidamente tenido en cuenta en éste.

La presencia constantes de estudiosos ajenos al curso en conferencias y seminarios, como meros oyentes, representó ya un importante lazo de unión, pero se trató con acierto de estrecharlo utilizando formas más concretas.

Con este propósito se organizaron recitales poéticos, charlas y conciertos. De esta forma trabamos conocimiento con la obra de algunos jóvenes poetas y pudimos prestar renovada atención a la de otros ya conocidos fuera de Santander; citemos a José Hierro, Carlos Salomón, Manuel Arce, Salvador García y Leopoldo Rodríguez Alcalde. Ricardo Fernández de la Raguera nos leyó un capítulo de una de sus novelas, y el joven músico Rincón dió a conocer algunas de sus obras, entre ellas tres canciones, en las que ha prestado la ayuda de su música a poemas de Antonio Machado, Gerardo Diego y José Hierro.

De esta forma el curso fué «entrando» en la circunstancia social e irradiando eficazmente sus actividades a la vida en torno, como pudo comprobarse ampliamente en todos aquellos actos organizados al margen de los cursos regulares de conferencias y de los seminarios. Resaltemos entre ellos el recital de Luis Rosales y la espléndida charla de Ricardo Gullón sobre la pintura española contemporánea, modelo de cómo puede lograrse el difícil equilibrio entre datos concretos, a veces elementales, y la visión más profunda que da sentido al repertorio de hechos presentados.

La música fué también un valioso elemento en este aspecto del curso; las conferencias-conciertos de Joaquín Rodrigo sobre Manuel de Falla y sobre su propia obra pianística congregaron un amplio círculo de interesados oyentes, y el mismo resultado logró Ariel Ramírez en sus dos conciertos de música popular hispanoamericana.

ESENCIA Y TEORÍA DE LA POLÍTICA.

Salvador Lisarrague inició el asedio al tema político: sus dos conferencias fueron las primeras del curso a él dedicadas. En ellas trató de responder a la interrogación «¿Qué es la política?», escogida como título.

A través de un análisis previo, la política fué apareciendo sucesivamente como una actividad que se hace con los demás hombres, que designa un ámbito humano (las agrupaciones políticas en un sentido amplio), que está teñida de normatividad y que representa una totalidad de poder. Distingue entre vigencias y actos sociales, y considera la política, por una parte, como un sistema de vigencias (derecho), y, por otra, como un sistema de actos sociales. Avistada desde esta última perspectiva, se hace preciso diferenciar las diversas clases de poderes; se sirve para ello de la terminología puesta en uso por Max Weber, y presenta el poder político como un poder de mando, fundamental en el orden social, no porque abarque todos los poderes ni porque éstos obtengan su fuerza de aquél, sino porque es el que hace posible los demás poderes.

En lo político hay una referencia formal e intencional al todo social, referencia que no exige ser entendida como absolutamente radical (en el sentido de Carl Schmitt) ni al modo toto-parcial helénico; representa una instancia global, no absorbente ni abstencionista, que afecta a la totalidad sin ser esta misma.

Ya bastante adelantado el curso, las dos intervenciones de Carlos Ollero sobre «Teoría política y organización constitucional» vinieron a situarse también aproximadamente en este plano especulativo, aunque su intento fuera tratar de localizar debidamente la teoría política, situándola en un punto equidistante del ideal o ideas políticas (como meras estructuras racionales) y la política misma. El deseo del conferenciante no fué examinar, por un lado, la teoría política y, por otro, la organización constitucional en un estudio acumulativo separado, sino ver el tema desde la conjunción dialéctica de sus dos partes.

Recuerdo como de alto interés su esfuerzo por sacudir de las consideraciones políticas el excesivo historicismo, presentado como reacción radical frente al racionalismo idealista y la ciencia causal positivista, reacción motivada también por la aparición de la que se ha llamado «realidad social» o «política». Precisó el influjo de las condiciones sociales en el pensamiento político y cómo debe ser reducido a sus justos términos por la teoría de las ideas políticas, en la que cabe distinguir dos funciones: una de interpretación y otra de orientación de la realidad.

HISTORIA Y SOLUCIONES.

Otros conferenciantes contribuyeron al estudio de los problemas políticos, ofreciendo la visión de antecedentes de su actual planteamiento. Así, el embajador Areilza trató del auge industrial en su relación con la génesis de las grandes pontencias mundiales, y el vicerrector de la Universidad de Oviedo, don Valentín Silva Melero, mostró algunas de las huellas dejadas en el orden jurídico contemporáneo por las influencias revolucionarias.

El profesor Sánchez Agesta comenzó abordando también de forma histórica el tema de gran envergadura que se propuso: la concepción de la política y el porvenir del mundo, para terminar proponiendo algunas líneas de solución en la tercera y última de sus conferencias.

En las dos primeras, bajo las rúbricas de «El cristianismo y la crisis polí-

tica de Occidente» y «Vieja y nueva soberanía», esbozó un vigoroso análisis del proceso de secularización del cristianismo, que, atravesando las fases de una pretendida autonomía de la razón y de la divagación de esta misma (imperialismo de la duda), ha llevado a la fijación exclusiva en los hechos, lo que ha conducido a la ciencia política a dar una preferente atención al hecho y al poder, sustituyendo las nociones de verdad y justicia por una serie de meras hipótesis sobre la sociedad. Fuerza y poder pasan a ser conceptos claves de las teorías políticas, siendo claros síntomas de un clima histórico concreto, puesto que son el fruto de consideraciones que se han apoyado precisamente en el análisis de la realidad política tal como ésta se presenta.

En realidad, la sociedad no se deja apresar en ninguno de los diversos esquemas racionales forjados con este propósito; las doctrinas así surgidas no pasan de ser simples caricaturas de la realidad, reflejándose en ellas, deformada, la imagen de los verdaderos principios cristianos.

Analizó extensamente el concepto agustiniano de la paz como *opus iustitiæ*, puntualizando las características que deben y pueden exigirse a un verdadero orden social concebido de una forma realista y no como un esquema ideal; de esta forma puede mostrarse la vitalidad actual del cristianismo, que no ha fracasado, al contrario de las doctrinas a que dejó paso al secularizarse.

Hizo ver también la contraposición que puede establecerse entre «organización» (teniendo a la vista módulos o esquemas calcados de las ciencias de la naturaleza) y «organismo»; el tránsito de una imagen natural a otra artificial del orden en la que éste es concebido como un simple equilibrio mecánico y que concluye, en el dominio interno, en la planificación, y en el externo, en la pretensión de organizar la convivencia de las naciones mediante una administración de la paz. Esta última pretensión, en cuanto que se intenta realizar por unos pocos (ejemplo, Yalta), tiene que apoyarse jurídicopolíticamente en la desaparición del Estado como última instancia de decisión política, lo que comporta una concepción nueva de la soberanía en la que el pluralismo más o menos equilibrado es sustituído por una oligarquía de «supersoberanos».

VIAJES ESPECULATIVOS.

A tres peregrinaciones de esta índole pudimos asistir durante el curso, conducidos por tres expertos guías: Castro-Rial, Fraga Iribarne y Cordero Torres, quienes nos llevaron, respectivamente, a la Alemania occidental de hoy, a Rusia y a los países del Oriente Medio.

Castro Rial trazó ante nuestra mirada el panorama de la vida cultural alemana; la rapidez de las pinceladas y las cortas dimensiones del cuadro no afectaron grevemente a la perfección del conjunto, que, como tal, fué, según su propia confesión, más una visión personal que un conjunto de juicios con pretensión de sentencias definitivas. La universidad y la investigación (los problemas creados al desarrollo de ésta por la emigración de científicos; el estímulo que para la misma supone el patrocinio ejercido sobre centros investigadores por las grandes industrias; el extraordinario auge de la inscripción de patentes tras la vuelta al amparo de éstas; las posibilidades de la Max-Planck-Geselschaft, etc.); el espíritu de las actuales generaciones estudiantiles; el panorama del teatro, la música y las actividades editoriales.

He ahí unas cuantas partes del cuadro. De la totalidad de éste habría que resaltar como aspectos muy importantes, al menos a mi juicio, las observaciones del conferenciante sobre el reflejo en la cultura alemana de los núcleos católicos y su apreciación de que al hablar de crisis, refiriéndose a la cultura alemana de hoy, se suele olvidar muchas veces que tal crisis no sería privativo de ella; se trata de una crisis europea general producida en parte por el traslado del centro de gravedad del mundo a América, en virtud de una inercia histórica en la que juegan importante papel los recursos económicos. Recordaré aquí una imagen empleada por Castro Rial que podría servir de resumen. Alemania viene a ser hoy como una gran sociedad naviera que ha perdido gran parte de sus barcos y que, con tesón, puede recobrarlos, aunque en el orden cultural sea más difícil esta recuperación.

Las dos intervenciones de Fraga no tuvieron, como las de Castro Rial y Cordero, un carácter predominantemente informativo o de recorrido intelectual de una zona de la realidad política o cultural; sus marchas forzadas fueron a través de una realidad históricopolítica: el Estado y la sociedad en Rusia desde 1900 a 1950. Una extraordinaria abundancia de datos de calidad muy varia (diversidad seguramente obligada por la dificultad de allegar medios de conocimiento de la realidad observada, que fuerza en cierta medida a utilizar todos los disponibles) fué derramada ante nosotros con el propósito, cumplido en parte, de acoplarlos en una visión de las instituciones y realidades sociales y políticas de la Rusia contemporánea.

Los acontecimientos de los últimos tiempos van configurando una mutación importantísima en el ser histórico de los pueblos orientales. El extraordinario interés que la misma suscita en los sectores más diversos, no suele ir acompañado de un conocimiento mínimo de estos países, entre otras cosas por la extraordinaria dificultad que su complejidad opone a la adquisición de tal conocimiento por mínimo que sea. Suplir esta deficiencia fué el propósito de las dos conferencias de Cordero Torres, quien fué mostrando, a lo largo de su largo viaje, las circunstancias concretas de cada lugar, procurando reunir en una visión única, como es debido, la imagen de la realidad física, económica, y la imagen de la realidad social y política.

VISIONES DE LA HISTORIA.

El profesor Ricard, de la Universidad de París, expuso, en dos lecciones dadas en los últimos días del mes, las aportaciones francesas al concepto de historia. Anteriormente, Cirilo Popovici había estudiado en una conferencia «el problema antropocultural de Europa».

A juicio de este último, el porvenir cultural de Europa supone la pervivencia de Europa misma, ya que la perduración de su obra en otros países no sería propiamente cultura europea. Enjuició críticamente el pesimismo general de las visiones culturalistas de la historia, deteniéndose en el análisis y valoración del biologismo spengleriano y de Frobenius, para cuya crítica utilizó algunas apreciaciones de Spranger y Cassirer, coincidentes en estimar que el portador de los gérmenes culturales no debe buscarse metafísicamente en entidades del tipo del «alma de las culturas» o del «paideuma». Su interés por desbaratar la consideración biológica de la historia obedece a

que en su opinión, de aceptar sus principios explicativos, no es posible desembarazarse de un fatalismo para el que Europa estaría abocada trágicamente a su fin.

Se opone a esta concepción un paneuropeísmo matizado de optimismo y de corte racionalista o humanista (Curtius, Massis, Valèry); mas tanto en unos como en otros se echa de menos una sólida base antropológica. Esta base debe construirse sobre la polaridad hombre-cultura; analizó estos dos términos, precisando los conceptos de «forma cultural» y «difusión y choque de culturas», insistiendo en la inmersión del hombre en su ambiente geofísico, que considera básica y fundamental, siguiendo en esto las directrices de Hutington.

De las tres hipótesis posibles sobre el porvenir de Europa—sustitución por otra cultura superior, sustitución del hombre europeo por otro y mutación debida a factores geofísicos—no considera probable ninguna en una época cercana, concluyendo, en un sentido optimista, que los que se presentan como síntomas de decadencia no lo son sino de crisis, la cual es un fenómeno constante en la historia de la cultura.

A este optimismo final habría que añadir, como otro mérito, la intención de Popovici de torpedear los cimientos de construcciones excesivamente especulativas, si bien quizá fuera demasiado lejos en este sano propósito, pues si nadie puede negar el enorme papel de la causalidad material en el desarrollo histórico, tampoco puede nadie, a estas alturas, considerarla como única o como decisiva.

LA BELLEZA DE LAS IDEAS.

Más allá o más acá de la verdad objetiva que pueden y deben reflejar las ideas se encuentra el encanto que el manipulador hábil de las mismas sabe obtener de su limpia disposición en un conjunto. Este encanto o belleza, que sabe gustar el intelectual y que supone como un refrescante regalo en el curso de sus espirituales aventuras, aureoló las exposiciones de Alvarez de Miranda y García Valdecasas, y por este común atractivo formal las emparejo.

Ya digo que se encuentra más allá o más acá de la verdad; por eso su valoración positiva no supone la conformidad rigurosa con los enunciados, conformidad en este caso difícil de apreciar por haberse movido Valdecasas a través de un territorio en que la hipótesis, inconfirmable o inconfirmada, es necesario vehículo para avanzar y por haber enfocado Alvarez de Miranda en la primera de sus conferencias una realidad—la del auto sacramental—que por su enraizamiento en el catolicismo parece no acomodarse con plenitud a moldes y categorías fraguados para realidades religiosas faltas de vida verdaderamente sobrenatural.

Alvarez de Miranda se enfrentó con la vaguedad del enunciado «Arte y religiosidad», reduciéndolo a márgenes más precisas, las de la cultura española. Dos razones justifican, a su juicio, el tratamiento intelectual de estas relaciones: el estado actual de los estudios sobre la cultura española (en los que recientemente se ha llegado a una verdadera «ultimidad», en la que se topa con la fibra religiosa) y la peculiar urgencia de la religiosidad en la cultura. España ha seguido como a desgana el proceso cultural de *hierolisis* o

progresiva profanización de antiguas sacralidades, oponiendo incluso, a veces, algo más que una mera negación, tratando de invertir el proceso y llegando así a una *hieropoiesis*, una sacralización de profanidades. Es esto precisamente lo que da a su cultura un carácter insular, un aire extraño para quienes le son ajenos.

El procedimiento que sigue es el de una doble ojeada, pretendiendo mirar de un modo relativamente nuevo—visión históricoreligiosa—dos fenómenos de nuestra vida artística; el arte viene a ser así la materia examinada, y la religión, la formalidad desde la cual se la mira.

Los dos ejemplos propuestos, bella y minuciosamente desplegados, fueron el auto sacramental y la poesía de Federico García Lorca. Damos, como muestra, algunas de sus observaciones sobre el primero. Extrañeza del fenómeno, que motiva las valoraciones más dispares; nacimiento cuando el teatro universal se ha instalado de lleno en la profanidad; algo nuevo, porque no surge como continuación de la moralidad o el misterio medievales; más que un género literario, es una forma de rito, que «sale a la plaza» para realizar un proceso contrario al que había llevado a cabo el teatro, que convirtió en espectadores a los fieles. Concienzudamente va desmontando todos los elementos para justificar la inserción religiosa del «auto» frente a la exclusivamente literaria: su inscripción en una «fiesta»; la procesión y la manifestación del Santísimo como partes de su desarrollo, etc. Concluye considerando el «auto» como una forma *sui generis* de predicación, en la que el dogma es expuesto de una manera supersensible, sirviéndose de imágenes y que tiene una pretensión «mitologizante», visible en el afán, característico del mito, de acoger todo el cosmos en una visión arquetípica. Este hecho, más religioso que literario, está inmerso en el proceso de *hieropoiesis* antes aludido.

Pudimos apreciar la finura mental de Alfonso García Valdecasas a lo largo de sus tres disertaciones sobre la guerra. La insistencia en el tema, ya tratado por él, si no me equivoco, en el Instituto de Humanidades, pueden convertirle en un irénico y, por intelectual, irónico especialista del tema bélico.

Examinó sucesivamente la naturaleza y origen de la guerra, la dialéctica de la guerra y la guerra y el mundo actual. La copia de ideas presentadas y la habilidad con que fueron armadas hacen difícil, si no imposible, presentarlas en un resumen que, por fuerza, diría demasiado poco de ellas, y destruiría el encanto de su articulación artificiosa, o artística, para que no se cargue a aquella otra palabra de un sentido peyorativo, ajeno por completo a su empleo actual.

Precisamente es esta artificiosidad, esta pulcra ordenación o disposición de las ideas, lo que por serles común, como hemos dicho, nos ha hecho reunir las intervenciones de Alvarez de Miranda y García Valdecasas, dispares por el contenido y por el lugar que en el desarrollo del curso les correspondió.

EN TORNO A LA TÉCNICA.

Haciendo uso de una licencia, que nadie me concede pero que yo me tomo, agrupo en torno a la técnica las intervenciones del profesor Leibbrand, de Erlangen; del ingeniero Garboli y de Mons. Maurizio Raffa, estos dos últimos miembros directivos del *Centro Internazionale di Comparazione e*

Sintesi, de Roma. Técnica es la medicina (y el análisis de su organización como tal está exigiendo desde hace tiempo un enfoque claro y riguroso): a sus relaciones con la religión se refirió el profesor germano; de *La técnica come prassi di filosofia* habló el segundo de los citados; «Responsabilidad de los intelectuales» fué el tema elegido por Mons. Raffa, quien se aloja aquí por sus relaciones con aquél y, si me apuráis, porque trató fundamentalmente del orden de los valores en la sociedad contemporánea, orden o desorden al que no es ajeno, como es sabido, la influencia social del desarrollo técnico.

Las palabras de Garboli fueron exponente de una sincera preocupación personal, y su valor debe medirse más bien desde este aspecto de testimonio que desde la fuerza de las ideas que expresaron, ya que en este sentido padecieron el defecto de no estar incardinadas en unos supuestos debidamente claros, desarraigo que, unido a la evidente vivencia personal del problema, hizo que su posición frente a éste resultase un tanto retórica y desvaída.

El profesor Leibbrand, cuyo *Vicente de Paúl, el Santo de la medicina*, puede ya leerse en castellano, desplazó el contenido de sus disertaciones—Relaciones entre medicina y religión—del estado actual de las mismas, como estaba anunciado, al examen de la confluencia típica de ambas en Empédocles y los pitagóricos. El no saberse de antemano este desplazamiento y el evidente interés del planteamiento actual de la cuestión produjo en el auditorio un cierto desencanto, de que el cronista, obligado a la máxima sinceridad, tiene que dar cuenta.

El dinamismo personal, la cordialidad, las indudables virtudes humanas del director de «Responsabilitá del Sapere», crearon un clima de expectación grande; quizá por ello el resultado pareciera pobre. Motivos tenía Gracián para recomendar «no entrar con demasiada expectación». Influyó en ello, sin duda, el alargamiento de la disertación, cuya idea central—necesidad de invertir la jerarquía de valores vigentes en la sociedad actual—fué manipulada con exceso, cuyo efecto no pudo aliviar la utilización de un ingenioso monigote dibujado para ilustrar y expresar visualmente la tesis del disertante. Hay que confesar que el efecto práctico de este recurso no fué sorprendente; no debe olvidarse que para gran parte de los oyentes no era quizá la primera ocasión de disfrutar de una de estas conferencias con «truco», en las que tan hábil es, por ejemplo, nuestro Gómez de la Serna.

LA SACRA DOCTRINA.

Las lecciones de José Luis L. Aranguren fueron de las primeras del curso; haciendo honor a esta primacía temporal, su importancia las colocó por derecho propio en la primera línea, en cuanto a merecimientos, de las que a lo largo de él se profesaron.

Trató Aranguren de las «Relaciones entre la teología católica y la protestante». Haciendo pie inicialmente en el paulino *Opportet haereses esse*, discurrió sobre el sentido de la herejía, mostrando cómo su presencia impide la esclerosis, el rutinarismo de la vida cristiana: primer haz de beneficios que puede presentar a ella. Otro plano de beneficios: la herejía desgaja de la síntesis viva de la verdad una antítesis, frente a la cual la ortodoxia levanta

una tesis, cuya indudable verdad no impide que pueda ser insuficiente por razón de los motivos *frente* a los cuales surge; al cerrarse la lucha se vuelve a la síntesis; pero en ella la parcela de verdad que haya estado en cuestión no queda ya indiferenciada, como pudo estar antes, sino explicitada, enriquecida en virtud de la lucha.

Frente a tales posibles beneficios no cabe desconocer los indudables males que toda disgregación supone, entre los cuales no son los más pequeños el de obligar a la lucha en el terreno que el disidente elige y el forzamiento a la adopción de actitudes *contrarias*, negativas y, por tanto, a la presentación de la verdad de una manera defensiva, apologética; así, la doctrina se empobrece por oscurecerse o pasar a un segundo plano verdades importantes.

Aranguren ejemplificó sus palabras, encarnándolas históricamente en los avatares de la doctrina del cuerpo místico, ayudándose en esta tarea de las exploraciones del Padre de Lubac.

A esta primera toma de contacto, de carácter general, con el tema hizo seguir una serie de reflexiones sobre la situación histórica actual de las relaciones de la Iglesia con el protestantismo, opinando que está a punto de cerrarse el período contrarreformador, ya que el protestantismo, en su conjunto, es un hecho histórico que ha perdido su fuerza religiosa, pérdida a la que contribuye el carácter comunitario de la época, poco propicia al individualismo reformista.

Cercando cada vez más estrechamente su objetivo, aludió someramente a la actual crisis de la religiosidad, muy visible entre los protestantes, y mucho menos, afortunadamente, entre los católicos, si bien en muchos de éstos no aflora a la superficie porque malamente se han construído una equívoca vida de compromiso, en la que no hay una exacta correspondencia entre la fe y las obras.

Esta situación de crisis repercute en el saber teológico, pudiéndose hablar tanto de una «teología de la crisis» como de una «crisis de la teología». En el campo católico, el punto de inflexión lo representaría la «Teología nueva», cuyo movimiento, como se sabe, ha sido enérgicamente frenado.

La actualidad de un examen de la teología protestante es mostrada haciendo ver su influencia en pensadores de indudable vigencia intelectual: si Kant no puede entenderse sin Lutero, como pensaba Unamuno, éste mismo no puede entenderse, a juicio de Aranguren, sin Lutero. Por otra parte, es ya un tópico intelectual, no por tópico menos verdad, el enraizamiento del existencialismo en Kierkegaard y, por tanto, en terreno eficazmente abonado por la Reforma. Además, las posibles analogías entre la «teología nueva» y la protestante no son arbitrarias coincidencias, sino semejanzas provocadas por una situación espiritual, en la que el subjetivismo del ser y el relativismo de los valores pueden haber sido superados teóricamente, pero no vencidos en su acción sobre la masa; situación, por otra parte, de aire o corte protestante por el imperio que en ella tiene el libre examen en todos los órdenes y la tendencia a la conciliación de posiciones distintas.

El despliegue concreto del tema—que no hubiera sido debidamente comprendido sin el paisaje que tan pobremente acabo de describir, y que de modo tan espléndido trazó ante nuestros ojos el conferenciante—fué hecho por éste, haciéndolo girar en torno a siete pivotes fundamentales, que representan, a

su juicio, puntos de fricción entre la teología católica de «vanguardia» y la protestante; enumeración que no pretendió ser exhaustiva.

Estos siete pivotes son: la aversión a la filosofía (considerada como algo «espectacular» y «curioso»; pretensión de no someter la revelación a la filosofía por la insuficiencia de todas las filosofías; auge del «misterio» frente a lo racional, etc., etc.); la insistencia en resaltar la distancia existente entre Dios y las criaturas; la consideración de la revelación como un mensaje de vida más que de doctrina y la preeminencia, por tanto, de la existencia; traer a primer plano el peligro representado por la pérdida de conciencia del pecado; la «historicidad» peculiar del cristianismo (fuertemente subrayada por Brunner, y que dentro de la ortodoxia ha sido hermosamente presentada por Guardini); el auge de la conciencia de inseguridad, de indefensión y, por último, el trato más frecuente del católico con la Escritura (hecho que no debe atribuirse a una influencia protestante, ya que, por el contrario, su lógica e inevitable producción dentro del seno del catolicismo fué retardada por la Reforma). Retomando el hilo de sus consideraciones primeras, Aranguren concluyó precisando el sentido de la herejía como separación y desgarramiento y la forma en que el católico supera, en la unidad, el aspecto existencial de la teología con el contemplativo, el perfil individualista con el colectivo propio de la doctrina en cuanto que es expresión de la vida de la Iglesia.

Si entre las primeras, en los dos sentidos indicados, figuran las de Aranguren, las lecciones del Padre Guerra Campos no llegaron hasta el final del curso; su importancia, sin embargo, las coloca también en primera fila y las alineamos con las de aquél por la afinidad relativa del tema, ya que los dos avistaron, desde puntos de mira distintos, la situación actual de la teología. El joven profesor del seminario compostelano desarrolló en dos lecciones el tema «Patrística y Teología actual», enfocándolo como «problema contemporáneo», aludido en la *Humani Generis* y provocado por el intento de «modernizar» la sacra doctrina mediante un retorno a los Santos Padres, acompañado de la repulsa de la Escolástica.

Comenzó examinando la estructura científica de la Teología y haciendo ver cómo comprende dos grandes funciones: la aprehensión de lo revelado y su elaboración racional. Los complejos de cuestiones enganchados a estos dos ejes fueron sucintamente examinados, resaltando de su fondo general, el relieve, el sentido, las desviaciones y los méritos de los nuevos movimientos teológicos.

En su segunda lección juzgó la pretendida oposición entre la teología patrística—considerada como aprehensión pura de la Revelación, de un modo vital exento de presiones filosóficas—y la actual, a la que se estima inficionada de naturalismo y viciada por un intelectualismo racionalista, que la muda en especulación lógica, sin vibración religiosa. El examen de la oposición fuerza al expositor a un sumario recorrido histórico, para hacer ver la evolución de la teología desde los primeros tiempos cristianos; en el curso de este examen analiza minuciosamente la oposición, ya tópica, entre agustinismo y tomismo, que considera traducida en muchos aspectos, en la que se pone de relieve entre la Patrística y la teología actual.

A su juicio, en el actual movimiento antiescolástico y filopatrístico laten,

en estado de confusión, varias tendencias: antiintelectualismo antidogmático; antiintelectualismo antiteológico (que subestima la formulación racional de lo revelado) y la «teología nueva», que acentúa la contingencia y mutabilidad de las teologías frente a la inmutabilidad del dogma. Estas confusas y múltiples raíces del problema examinado hacen necesarias toda clase de precisiones, y dificultan una solución que pueda presentarse simplemente, en pocas y claras palabras.

UNAS PALABRAS SENCILLAS.

Las palabras del P. Ceñal, uno de nuestros más honestos y eficaces trabajadores del campo filosófico, carecieron seguramente de brillo externo; es sabido cómo esta carencia puede afectar al éxito de unas conferencias. En este caso quedó compensada con la sencillez y sinceridad, armas de no artificioso manejo pero de indudable eficacia también. Sus dos intervenciones podrían definirse como unas palabras sencillas sobre un tema difícil.

Fué éste el de «El Cristianismo y la filosofía contemporánea», cuyo planteamiento, necesario para todo filósofo cristiano, ha sido traído a la más viva actualidad por la *Humani Generis*. En la Encíclica estableció su base de partida el Padre por considerar que las tres direcciones filosóficas en ella examinadas abarcan suficientemente el panorama filosófico actual. Sabido es que estas tres direcciones son el evolucionismo, el existencialismo y el historicismo; acerca de la actitud del cristiano frente a cada una de ellas, dijo el P. Ceñal pocas cosas, pero sustanciosas. Quizá la carencia de hojarasca y el afán del conferenciante de autorizar rigurosamente sus afirmaciones, pudo engañar a parte del auditorio, al que supieron a poco estas conferencias. Sin darles la razón del todo, es preciso lamentar esta parvedad, si bien hay que excluir de los motivos fundamentadores de tal lamentación la petulancia intelectual y la falta de docilidad de algunos, para quienes la insistencia, oportuna o inoportuna, en determinados textos parece superflua e incluso molesta cuando la verdad es que apenas si los conocen y, mínimamente conocidos, casi no tienen influjo en la orientación de su vida intelectual. La escasez, pues, que lamentamos tuvo el mérito de dejar bien al desnudo un manojo de esas verdades que deben ocupar el primer plano en la organización mental de quien se considere un intelectual católico.

EVOLUCIÓN DEL DOGMA.

El P. Ortega es, seguramente, una de las figuras que más interés suscita en nuestros núcleos culturales, y por ello sus conferencias provocan siempre la atención expectante y esperanzada del auditorio. Su indudable riqueza intelectual se desborda sobreabundantemente, inundando el espíritu de sus oyentes; pero esta inundación hace muchas veces difícil la captación del hilo central o conductor de sus ideas, que se enreda a cada paso en los salientes de temas colaterales importantísimos en sí mismos, pero que, al ser meramente aludidos, son alcanzados insuficientemente y perturban la armonía del conjunto.

Es la misma generosidad espiritual y la evidente inquietud del P. Ortega la que le mueve a querer ofrecer a sus oyentes temas trascendentales presentados con el máximo de posibilidades de abordaje; pero este deseo tropieza normalmente con la realidad de unos límites breves de tiempo, que hace que

se desaproveche gran parte de lo que tan generosamente entrega. ¿Me será permitido por los lectores y por el propio Padre la petulancia o impertinencia de pedirle para lo sucesivo un empequeñecimiento del objeto y un tratamiento recto y sin desviaciones del mismo? Es la importancia de las metas que se propone y el convencimiento de que puede lograrlas lo que me incita a formular esta petición. Si es cierto que tales restricciones no pueden imponerse a la realidad viva del pensamiento, que se ve forzado a tales idas y venidas, a adentrarse por recovecos y curvas que desvían del camino principal, sí pueden exigirse a la exposición de los resultados conseguidos, la cual no obliga a presentar toda la armadura que ha servido para la obra, y debe adaptarse, además, a un tiempo o espacio determinado y a las posibilidades de captación de quien oye o lee, máxime cuando el interés del tema hace necesario evitar todo confusionismo o mala inteligencia.

Lo anterior explicará al lector el carácter del breve resumen que sigue de lo expuesto por el P. Ortega sobre «la evolución del dogma», y la conveniencia también de no considerarlo como una versión segura.

Tema difícil y signado, en su denominación habitual, con una palabra poco grata: evolución. Según el disertante, sería preferible utilizar el vocablo *historicidad.* Presupuestos necesarios para la debida inteligencia de la cuestión son la elevación al orden sobrenatural y la forma de hacerse esta elevación: por la infusión de la gracia santificante, que transfigura ontológicamente al hombre. Su desarrollo puede centrarse, más o menos, en los siguientes puntos: fe y revelación; revelación y dogma; dogma e historia.

Comienza con un análisis de la gracia como presencia de la vida divina en nosotros, y de la vocación del cristiano a la vida divina, que supone la existencia de una realidad que la haga posible: la gracia santificante, cuya culminación es la bienaventuranza. Lo que impide la visión beatífica es el *modo de ser* actual de nuestra vida.

La consideración de este modo de ser puede iluminar el estudio de la fe, ya que sus aspectos de creencia y adhesión vienen exigidos por la estructura humana. Se sigue así, para la comprensión de la fe, un camino que va de dentro a fuera: presencia divina, alcance de esa realidad (incluso experimentalmente, como se ve de forma aguda en el místico), imposición de una estructura por nuestra esencia, que limita la posibilidad de alcance; como consecuencia, la verdad interior adquiere una exterioridad, una objetividad.

Se capta así el sentido de la *revelación objetiva* (lo revelado en conceptos humanos), distinta de la *revelación subjetiva* o interior, presencia divina en el alma.

Precisa las relaciones entre ambas, haciendo hincapié de nuevo en que la exterioridad de la fe, creencia y asentimiento, viene exigida por la organización de la criatura en general y, aún más, por la de la criatura humana, debido a su materialidad.

Autoriza con Santo Tomás y, fundamentalmente, con San Pablo los análisis que presenta de la revelación interior, sobre cuyo carácter y primacía considera necesario insistir para evitar el peligro de dar un tratamiento moralista, con tono de juridicidad, a lo que se diga sobre la gracia.

De esta concepción de la fe externa o revelación objetiva se desprenden

varios problemas, uno de ellos el de su historicidad. La revelación obtiene su plenitud en Cristo, pero no en cuanto a lo que ha dicho exteriormente, sino en Cristo mismo, en su realidad; no hay un acabamiento absoluto de la revelación en este sentido, puesto que no ha hablado sólo con palabra exterior, sino con su propia persona.

La revelación es primero comunidad interior; pero al hacerse la Iglesia comunidad externa, se hace también ella externa. La revelación pública queda pendiente de la autoridad, y esta autoridad mide las revelaciones íntimas de cada cual (lo que no impide que la exterior vaya siendo absorbida por la interior, en cuanto el cuerpo se va transfigurando, se va divinizando, como se va deificando el alma).

Vamos llegando así al segundo haz de consideraciones: revelación y dogma. Pertenece éste a la revelación externa, y es una verdad determinada y fija (en cuanto a su «sentido fundamental»; a la fijación de él es a lo que afecta la declaración dogmática); pero esta fijeza no anula la historicidad que forzosamente tiene como *expresión humana de la realidad divina*. La declaración dogmática se efectúa en virtud de la actuación inmanente del mismo Cristo por el Espíritu Santo; actuación desde dentro que se expande a través de una serie de ayudas y concomitancias exteriores.

Queda ya, como última cuestión, la de «dogma e historia». El acercamiento al dogma de la noción de progreso—empresa hoy en fermentación, viva y peligrosa—se ha hecho, por lo general, unilateralmente.

El modernismo intentó hacer valer la dimensión histórica del dogma, pero parcialmente, de un modo biologista; su inmanentismo evolutivo hace imposible lo sobrenatural. Hay, sin embargo, en él un presentimiento confuso de que este problema debe enfocarse de dentro a fuera. (El P. Marín Sola alude, en su conocida obra, a la vía afectiva, al conocimiento *per connaturalitatem*, pero de forma insuficiente, a juicio del P. Ortega.)

Hoy disponemos de categorías filosóficas de mayor finura. En la teología clásica, sólo se entiende la evolución de un modo lógico, objetivo, como progreso de lo implícito a lo explícito, sin tener en cuenta el sujeto y la acción interior del Espíritu.

Precisa la exigencia de historicidad de la vida humana, dada por la inadecuación de sus partes constitutivas (por la que el hombre se ve forzado a «irse haciendo» en la conquista de su propia intimidad) y por la temporalidad, por la distancia entre su esencia y su existencia (que le obliga a poseerse de un modo sucesivo, no simultáneo). Desde esta estructura humana hay que enfrentar el problema de la evolución del dogma.

Se trata de llegar a la «unidad de la fe», fe interior, pero que depende de la exterior en el ritmo externo de su desarrollo; lo que propiamente está sometido a evolución o historia es la revelación externa como tal; no el contenido de la revelación ni siquiera su vivencia, sino el punto en que lo sobrenatural se inserta en el hombre, y precisamente en lo conceptual, en la «transcripción humana» de esa verdad. La fe es una totalidad, y se da toda de una vez; se inviscera en la temporalidad desde el punto de vista del que cree por su inserción en lo humano, temporal y temporalizante. Su explicitación o crecimiento se hace por la conceptualización humana y por la progresiva sobrenaturalización del sujeto (entendida ontológicamente). La tem-

poralidad es así condición del progreso de la fe; pero no esencial a ella, puesto que precisamente ese progreso tiende a la eliminación de la temporalidad.

LA VERDAD ENCARNADA.

El distanciamiento de los objetos que especula, tan necesario al intelectual, da a veces a la palabra de éste una frialdad y un aire de cosa ajena que lleva a quien la escucha a considerarla sólo por sí misma, sin vincularla a la intimidad en que nace. Pero en otras ocasiones, el verbo es claramente fruto maduro de una vida interior plena, y sin perjuicio de que en él se objetive una verdad participable por todos los que sean capaces de hacerla suya, rezuma la vitalidad de su productor; la verdad aparece entonces como encarnada en la existencia concreta de quien la manifiesta y a la fuerza de arrastre, que siempre posee como verdad especulativa—por su ajuste a la realidad—, se añade la más cálida de la sinceridad, de su conformidad con el espíritu que la crea y la cree.

Este último fué el caso de estos tres sacerdotes, Raimundo Paniker, Yves Congar y Dominique Dubarle; español el primero; franceses, y de la Orden de Predicadores, los otros dos. No se trata, naturalmente, de una patética fuerza emotiva, que habría desalojado su actuación del orden intelectual al más confuso de la sentimentalidad, sino de un matiz especial y diverso en cada uno, que ataba al oyente con el hilo invisible de unas palabras en las que había mucho de testimonio personal, de traducción de una actividad ejercida con entregada plenitud.

Paniker habló de «el ideal de la nueva cristiandad»; recordaré de sus palabras sólo dos cosas. El optimismo mesurado frente al futuro, fruto de una consideración del presente, en la que, junto a los visibles defectos e imperfecciones que de modo exclusivo se suelen poner de relieve al enjuiciar nuestro tiempo, se alinearon sus propias virtudes y sus grandes posibilidades. La proposición de un ideal práctico de la cristiandad, que podría significarse metafóricamente en el equilibrio metaestable de los físicos; ni equilibrio estable, buscando con una cierta ingenuidad el perfecto engarce de lo cristiano en la sociedad actual, ni equilibrio inestable, efecto de una solución de excesiva transigencia o compromiso. Las virtualidades cristianas, actualizadas ya o por actuar, deben desempeñar el papel de catalizadores sociales, haciendo posible el equilibrio dinámico buscado. Evitar la decepción desesperanzada de quien abandona la lucha por no poder contribuir a la erección de una imposible cristiandad absolutamente perfecta y el otro estado de espíritu ante esta imposibilidad: renunciar a buscar la perfección conformándose con componendas, que acaban convirtiéndose en fórmulas de perfección. De esta forma queda abierto el camino a la acción y la esperanza, lo que es bastante. La entrecortada elocución de Paniker alcanzó su máxima temperatura en la última conferencia, última también del curso, contribuyendo de esta forma a la creación de un clima propicio para escuchar debidamente las breves, expresivas y eficaces palabras con que fué clausurado por el director, Torcuato Fernández Miranda.

El P. Dubarle expuso en la primera de sus dos conferencias el cambio experimentado en la conciencia científica en los últimos tiempos: el optimismo ingenuo de antaño, que esperaba el mejoramiento y el bien del hombre como un resultado automático de las investigaciones científicas, ha sido sustituído

por el pesimismo y las dudas respecto a esta posibilidad. Una serie de hechos motivan esta actitud: la progresiva y creciente aplicación de la ciencia a la destrucción bélica terrorífica, liberando poderes enormes de destrucción, que por su misma magnitud no pueden ser de momento utilizados para pacíficas finalidades industriales; el aumento de la población por los adelantos científicos (si no se puede fijar todavía la posible fecha de saturación, sí es un hecho cierto que tal aumento implica la deficiente alimentación de grandes grupos humanos); el influjo de la técnica en la comodidad tiene por contrapartida el maquinismo industrial degradante, efecto de la organización científica de la producción y el surgir de la masa proletaria. El último medio siglo señala el tránsito de la ciencia como empresa privada a la ciencia como empresa nacional; pasa a ser una actividad controlada en gran parte por el poder militar y político, con el grave riesgo de que las dificultades para la intercomunicación de hallazgos y la fijación apriorística de fines paralice el desarrollo normal de la investigación, subordinando la ciencia incluso a finalidades extrínsecas al saber mismo.

A esta exposición de hechos bien conocidos, no por somera menos impresionante, siguieron las siguientes consideraciones personales. La necesidad de avistar la cuestión en una perspectiva moral, que obliga a los filósofos y teólogos a no permanecer ajenos a ella, ya que el científico se encuentra algo desamparado en la tarea de formular un juicio equilibrado de sí mismo, de su actividad y de sus consecuencias. El diálogo entre filósofos, teólogos y hombres de ciencia, no es fácil; aquéllos deberían conocer la vida propia de la ciencia, pues no se trata de reflexionar profundamente sobre un área determinada, sino de recoger la totalidad de los datos referentes a esa *actividad* humana; éstos conocen el área del problema, pero desconocen la «técnica de reflexión» precisa que poseen los filósofos y teólogos; tal diálogo, con todo, es de restauración absolutamente necesaria, como única vía posible de solución del problema moral que se plantea a los científicos de hoy.

Habría que distinguir, puestos a considerar el valor de la ciencia, entre la búsqueda de la verdad, su valor de conocimiento, y su valor de iniciación de ciertas consecuencias humanas, que se sitúa en un plano práctico, moral; esto es, que no hubiese sólo una preocupación por lograr la más rigurosa precisión lógica, sino también por las consecuencias de la investigación en el «bien» del hombre. Podría hacerse así un balance de carácter general más que un juicio sobre si tal cosa concreta es buena o mala; el P. Dubarle esbozó los datos positivos y negativos de un balance de este tipo, y concluyó presentando como un rasgo positivo del actual estado de la ciencia el que haya hecho posible plantearse con riguroso sentido el problema del valor humano de la ciencia, lo que ha llevado a una repulsa del mecanicismo vigente otrora, trayendo a primer plano los aspectos teológico, psicológico y humano del quehacer científico y a la adquisición de un «sentido de la finalidad» o «sentido de los instrumentos». Si se tratase de establecer unas normas muy generales para facilitar una solución, éstas podrían ser: lucha por la verdad y la libertad de la investigación, no poner la ciencia al servicio de la dominación del hombre por el hombre y fomentar el desarrollo de las «ciencias humanas» o «del espíritu».

El P. Congar nos habló de «verdadera y falsa reforma de la Iglesia». En

la primera de sus dos charlas se refirió al hecho mismo; en la segunda, al principio de solución. El *movimiento reformista*, por llamarlo de esta peligrosa manera, empieza a adquirir pública consistencia, al menos en Francia, a partir de 1945; dos notas características de él: que parte en gran medida de los laicos y que representa una autocrítica de un tipo no frecuente en los núcleos cristianos. En tal movimiento no hay un influjo doctrinal heterodoxo, ni se orienta a la corrección de abusos; se presenta, más bien, como una exigencia de vida, con un signo positivo; no se dirige, por tanto, ni al plano de las cosas exteriores ni al fondo mismo (como han hecho las herejías); discurre por un estadio intermedio que podría denominarse *status rerum*, cierta manera de hacer, versando principalmente sobre dos cosas: deseo de antenticidad en la acción cristiana y necesidad de una cierta adaptación.

Explicitó y ejemplificó viva y agudamente estos dos aspectos, precisando al mismo tiempo el continuo movimiento de reforma profunda y verdadera que se da a lo largo de la vida de la Iglesia, y del que podrían ponerse como cimas visibles Gregorio VII, San Francisco y Santo Domingo, Trento. El reformador es un hombre fronterizo, no se encuentra tranquilamente en medio de la Iglesia, y de ahí el peligro de que traspase sus fronteras; sin embargo, se puede estar en la vanguardia, ya que ésta, a diferencia del francotirador, es una parte del ejército.

Por otro lado, hay que conciliar el deseo de reforma con la perfección de la Iglesia. Considera la mentalidad contemporánea más sensible a las «faltas históricas» que a las morales; viene a ser como una nueva dimensión de la sensibilidad moral y cree necesario detenerse a analizar los tres siguientes puntos: por qué y cómo la Iglesia debe tener un movimiento, seguir el curso de la Historia; lo que es imperfecto y lo que es siempre perfecto en ella y las actitudes que distinguen al reformador verdadero del falso.

Siendo imposible puntualizar todo lo que sobre estas cuestiones dijo el Padre Congar, indicaré tan sólo algunas ideas referentes al último punto. Cuatro caracteres distinguen, a su juicio, al verdadero del falso reformador: *a*) Este sigue una idea abstracta que se ha forjado y que quiere aplicar a la Iglesia; aquél permanece en contacto con el corazón de la Iglesia; uno sigue el movimiento de sus ideas; otro, el de la caridad. *b*) Mientras uno rechaza la autoridad legítima, otro somete sus reformas a la aprobación de la Iglesia; continuamente, el orbe (mundo) lleva sus iniciativas a la urbe (Roma). *c*) Impaciencia del falso reformador frente a la paciencia del verdadero. *d*) Afincamiento excesivo en las novedades del mundo, al que se opone el enraizamiento en la tradición de quien quiere reformar precisamente por fidelidad a la tradición.

A lo largo de sus dos intervenciones, el Padre Congar nos ofreció una visión sumaria, rápida, pero penetrante, del tema que con tan gran extensión y minuciosidad ha tratado en su reciente libro, *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia*, cuya traducción próxima al castellano parece probable. De sus palabras en Santander podríamos decir lo que de su obra escrita ha dicho el benedictino Paul De Vooght: describe el sano reformismo con una simpatía comunicativa, y, por virtud de un pensamiento al mismo tiempo intrépido y

profundamente cristiano, palabras e ideas que se juzgan peligrosas las vemos salir de sus manos lavadas y purificadas.

SE HABLA DE PUNTO FINAL

Se habla sólo, porque realmente sería difícil ponerlo a una labor que, como ya he dicho, va logrando sus metas asentándose en la continuidad a lo largo del tiempo; sólo se trata, pues, del punto final de una etapa más, recorrida con eficacia, y que al acumular sus logros a los ya alcanzados en otras anteriores, deja ver también las pequeñas deficiencias propias de toda tarea en marcha.

Entre ellas habría posiblemente que incluir la necesidad de perfeccionar la técnica de los seminarios, lo que podría lograrse en parte haciendo circular con la mayor anticipación posible entre los alumnos un amplio esquema (que serviría también para evitar desviaciones en el coloquio), acompañado de una bibliografía mínima cuyo manejo diera la debida consistencia a todas las intervenciones.

Podría dedicarse parte de la tarea vespertina al comentario de las conferencias pronunciadas por la mañana, evitando de esa manera que se conviertan en un puro monólogo; la mayoría de los profesores suelen, como es lógico, prestarse a satisfacer el deseo de algunos de sus oyentes de recibir aclaraciones sobre puntos concretos; en la forma propuesta se haría partícipes de tales explicaciones secundarias a muchos que por diversos motivos no formulan el correspondiente ruego.

La categoría que paulatinamente va adquiriendo la tribuna de este curso hace preciso, sobre todo mirando más allá de nuestras fronteras, una rigurosa selección que contribuya a asegurar cada vez más este prestigio. De fuera nos pueden venir muchas cosas buenas, pero es necesario no desviarse en el camino de esa posibilidad, haciendo venir solamente a quienes por su vinculación con una tarea concreta en el campo intelectual son insustituíbles como testimonio de ella o a quienes pueden decirnos cosas que no hay en España quien las diga.

Pudiera ser también conveniente aprovechar al máximo las posibilidades, mayores o menores, ofrecidas por los alumnos; la diversidad de su procedencia, prudentemente manejada por los organizadores, podría utilizarse para obtener una información viva y directa sobre ambientes intelectuales muy distintos; es ésta precisamente una de las ventajas de este curso, que se aprovecha, es cierto, en la conversación directa de unos y otros, pero que en algunos casos puede malograrse, lo que no sucedería organizando en una cierta medida tales conversaciones y dándoles un carácter más general.

He ahí un conjunto de sugestiones hijas de una buena voluntad a la que es muy posible que no acompañe el acierto; se formulan como contribución al perfeccionamiento de lo ya logrado, que es bastante.

El espejo de estas líneas ha reflejado bien pobremente tales logros; la importancia de algunas intervenciones resiste, sin embargo, hasta esta prueba, y esperamos que gracias a ello la imagen ofrecida, al mismo tiempo que de breve recordatorio para quienes asistieron al curso, sirva para suscitar en el ánimo de los restantes lectores el interés por una tarea que se ha hecho sobradamente merecedora de él a lo largo de estos últimos cinco años.

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA BIMESTRAL DE CULTURA HISPANICA

«Cuadernos Hispanoamericanos» es una revista bimestral de cultura hispánica, cuyo fin pretende recoger objetivamente la realidad cultural de Hispanoamérica, interpretando al propio tiempo la cultura europea según un criterio hispánico. El economista, el sociólogo, el universitario, el poeta, el filósofo, el historiador de América, contribuyen desde sus páginas al conocimiento mutuo y al intercambio cultural entre todos los países de lengua castellana.

«Cuadernos Hispanoamericanos» solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

PRECIOS

ESPAÑA

Número suelto	15 ptas.
Suscripción anual	75 »

DIRECCIÓN Y SECRETARÍA LITERARIA

MARQUES DEL RISCAL, 3.—TEL. 23-07-65

ADMINISTRACIÓN

ALCALA GALIANO, 4.—TEL. 23-05-26

MADRID (España)

EDICIONES MUNDO HISPANICO

CORRESPONSALES ADMINISTRATIVOS DE «CUADERNOS HISPANOAMERICANOS»

ARGENTINA

Queromón Editores, S. R. L.
Oro, 2455.
Buenos Aires.

BOLIVIA

Alfredo Prudencio, Librería Voluntad.
C. Comercio, 362.
La Paz.

BELGICA

Juan Bautista Ortega Cabrelles.
42. rúe D'Aremberg.
Bruselas.

Agence Messageries de la Presse.
Rúe Du Persil, 14 a 22.
Bruselas.

BRASIL

Livraria Luso - Espanhola e Brasileira,
Av. 13 maio 23, 4.º
Edificio Darke.
Río de Janeiro.

CANADA

Comptoir au Bon Livre.
3703 Avda. Dupuis, angle Ch. de la Côte des Neiges.
Montreal.

COLOMBIA

Librería Nacional Limitada.
Apartado 701.
Barranquilla.

Carlos Climent.
Instituto del Libro.
Popayán.

Librería Hispania.
Carrera 7.ª, 19-49.
Bogotá.

Pedro J. Duarte, Selecciones.
Maracaibo, 49-13.
Medellín.

COSTA RICA

Librería López.
Avda. Central.
San José de C. R.

CUBA

Oscar A. Madiedo.
Presidente Zayas, número 407.
La Habana.

CHILE

Edmundo Pizarro.
Huérfanos, 1.372.
Santiago de Chile.

DINAMARCA

Erik Paludan.
Fiolstraede, 10.
Copenhague.

ECUADOR

Agencia de Publicaciones «Selecciones».
Plaza del Teatro.
Quito.

Agencia de Publicaciones «Selecciones».
Nueve de Octubre, número 703.
Guayaquil.

EL SALVADOR

Emilio Simán.
Lib. His. American.
Calle Poniente, 2.
San Salvador.

ESPAÑA

Ediciones Iberoamericanas, S. A.
Pizarro, 17, bajo izquierda.
Madrid.

ESTADOS UNIDOS

Las Americas Publishing Company.
30 West, 12 th Street.
Nueva York, 11 N. Y.

FRANCIA

Livrairie des Editions Espagnoles.
78, rúe Mazarine.
París (6 éme).

Nouvelles Messageries de la Presse Parisienne.
8, rúe Paul Lelong.
París (2 éme).

GUATEMALA

Librería Internacional Ortodoxa.
7.ª Avda. Sur, 12-D.
Guatemala.

HONDURAS

Agustín Tijerino.
Agencia Selecta.
Apartado 44.
Tegucigalpa, D. C.

ITALIA

Librería Feria.
Piazza di Spagna, 56.
Roma.

MEXICO

Juan Ibarrola.
Libros y Revistas Culturales.
Belisario Domínguez, 3-9.
México D. F.

NICARAGUA

Ramiro Ramírez V.
Agencia de Publicaciones.
Managua. D. N.

PANAMA

José Menéndez.
Agencia de Publicaciones.
Panamá.

PARAGUAY

Carlos Henning.
Librería Universal.
14 de Mayo, 209.
Asunción.

PERU

José Muñoz R.
Monzón, 137.
Lima.

PORTUGAL

Agencia Internacional de Livraira.
Rua San Nicolau, 119.
Lisboa.

PUERTO RICO

Librería «La Milagrosa».
San Sebastián, 103.
San Juan.

REPUBLICA DOMINICANA

Escofet Hermanos.
Instituto Americano del Libro y de la Prensa.
Arzobispo Nouel, 86.
Ciudad Trujillo.

SUIZA

Thomas Verlac.
Renweg, 14
Zurich.

URUGUAY

Germán Fernández Fraga.
Durazno, 1.156.
Montevideo.

VENEZUELA

Distribuidora Continental, S. A.
Bolero A. Pineda, 21.
Caracas.